24.

OPERE POSTUME

DI

G. D. ROMAGNOSI

Vol. III.

RICERCHE

SULLA

VALIDITÀ

DEI GIUDICJ DEL PUBBLICO

A DISCERNERE IL VERO DAL FALSO

Tomo Secondo

OPERE POSTUME

DI

G. D. ROMAGNOSI

VOLUME TERZO

RICERCHE
SULLA
VALIDITÀ
DEI
GIUDICJ DEL PUBBLICO
A DISCERNERE IL VERO DAL FALSO

DI

G. D. ROMAGNOSI

SOCIO CORRISPONDENTE DELL'ACCADEMIA
DELLE SCIENZE MORALI E POLITICHE DELL'ISTITUTO DI FRANCIA
E GIA' PROFESSORE DI ALTA LEGISLAZIONE IN MILANO

Nec sumit aut ponit secures
Arbitrio popularis auræ.
HORAT. *Carm.*, Lib. 3, od. 2.

TOMO SECONDO

MILANO
DALLA TIPOGRAFIA DI RANIERI FANFANI
1836
A spese di Angelo Castelli.

PARTE QUARTA

Come, quando, in quali materie e fino a qual segno il giudicio concorde di molti s'abbia a tenere per un criterio di verità.

SEZIONE PRIMA

Preliminari e generali teorie.

CAPO PRIMO

Dove sia fondata l'autorità attribuita al giudicio concorde di molti intendenti sopra quello di uno o di pochi privati.

A malgrado di tutte le cose discorse fin qui, non dovrò io forse temere che la questione proposta si possa tuttavia riguardare come intatta? Alla fine che cosa hai tu provato? taluno dire mi potrebbe. Null' altro che una generalissima tesi. Al più tu hai provato che le circostanze inseparabili da qualunque società, distolgono il maggior numero degli individui componenti le popolazioni, dall'intraprendere e proseguire il *lungo* ed arduo cammino unico e indispensabile per giungere alla cognizione delle *più complesse* verità. Ma che perciò?

Benchè il numero maggiore d'una popolazione riceva passivamente i suoi giudicj dall'autorità dei pochi, ben-

chè lo spirito della moltitudine aggirato venga da un vortice comune in cui i giudicj di lei trascinati vengono giusta una sola direzione derivante dall'impulso di poche mani: pure coloro che creano i giudicj medesimi, coloro che dettano al Pubblico ciò ch'ei deve ripetere, non sono eglino sgombri da tutti i vincoli e da tutte le illusioni che necessariamente predominano la moltitudine? Questi che sono pochi in ogni istante del tempo e in ogni paese benchè siano molti nello spazio generale delle culte società e dei secoli, giudicano pure a *proprio* dettame. Costoro non formano, per dir così, il vero *Pubblico giudice?* Non rivestono forse i titoli legittimi della competenza?

Ora se molti uomini illuminati di comune consenso, con cognizione di causa affermano alcuna cosa: non è egli forse presumibile che un tal giudicio per sè stesso sia *vero?*

Altro è il supporre un uomo singolare che si applichi a un dato oggetto di cognizione; ed altro è supporre *molti* uomini che del pari ne formino argomento delle loro meditazioni.

Per ciò appunto che esistono molti uomini, cadauno de' quali per sè stesso dirige la sua mente ad uno stesso punto per trarne quel giudicio che il suo esame gli detterà: per tal motivo, dico, non si può presumere giammai che la struttura loro organica, gli aspetti delle cose, la catena delle loro idee tanto principali quanto accessorie, il genere delle loro affezioni, il grado di energia di queste medesime affezioni, gl'interessi secondarj, siano tali da far sì che fra di loro *rassomiglino* perfettamente. — Tutte queste cose sono legate e determinate da un sì vario e moltiplice concorso di circostanze, che non costituendo giammai un uomo nè fisicamente nè moralmente nella possibilità di essere apparecchiato o situato come un altro uomo, fanno eziandio ch'egli non possa avere gli istessi deviamenti e gli stessi difetti.

La tanto svariata e oppugnante differenza degli umani dispareri allorchè gli uomini non giudicano per autorità ma per proprio raziocinio, non è dessa forse rivolta a profitto della verità, allorquando molti o a dir meglio, *tutti* quelli che possono giudicare con cognizione di causa, concordano in una sola maniera di giudicio? E questo vantaggio di argomentare per la verità, non deriva forse dal motivo appunto che tutti sono d'altronde cotanto fra loro discordi? L'errore è vario ed instabile. E appunto perchè è tale, dove si rinviene la uniformità e la costanza, si ritroverà la verità. Se l'instabilità e la varietà delle opinioni formano il carattere del primo, perchè la uniformità e la costanza non dovrà formare il contrassegno della seconda?

Dicesi che la via della verità è una sola; e per lo contrario quelle dell'errore sono infinite. Or bene: da questo medesimo principio non nasce forse un argomento favorevole per la verità, quando appunto molti uomini si trovano, a malgrado di tanti casi di fallibilità, tutti uniti nello stesso sentimento? Appunto a proporzione che vi erano più casi possibili di errore, e che questi casi possibili fra tanti uomini posti in circostanze cotanto disparate, dovevano tanto più probabilmente produrre la discrepanza; quanto maggiore era il numero degli errori possibili su un dato oggetto di giudicio e quanto maggiore era il numero e la varietà di pensare di coloro che potevano commetterli, a meno che la individua verità non avesse fatto breccia su tutti: appunto per tal motivo, se si vede che fra molti ragionatori avviene un caso che non è nei rapporti probabili dell'errore, cioè l'uniformità di giudicio: arguire si può che un tal giudicio racchiuda la verità.

Per sì fatta maniera considerando questi giudicj ragionati tanto dal canto della natura stessa della verità e dell'errore, quanto dal canto della disposizione delle

menti umane che li pronunciano, nasce un presentimento che ci spinge a riguardarli come pegni sicuri di verità.

Ecco il vantaggio di *molti* su di un solo che giudica: vantaggio che nasce appunto, perchè sono *molti* che giudicano in una guisa conforme e per proprio esame ragionato: o sia che eglino scoprano la verità o sia che rivochino a squittinio i pensamenti altrui.

Questo presentimento acquista forza maggiore in noi e giunge a guadagnare il nostro assenso, se ci prendiamo cura di salire alle fonti medesime d' onde negli uomini deriva la cognizione della verità e d' onde sono spinti all'errore. Imperochè (soggiungere si può) tu stesso ci hai detto che le cagioni degli errori negli oggetti complessi, dove solamente possono gli errori accadere, si riducono a due sole. La prima si è la mancanza parziale di taluna delle idee, le quali veramente appartengono ad un oggetto o considerandolo nei rapporti dell'identità o della diversità, o considerandolo come effetto di qualche cagione precedente. Allora non conoscendo l'intelletto tutte le parziali idee che entrano a determinare le identità o le diversità rispettive, o non conoscendo tutte le cagioni che concorrono a produrre uno stesso effetto: egli deduce false illazioni.

Nel caso poi che le idee richieste fossero ben anche tutte presenti alla mente, allora l'errore deriva o da un eccesso o da un difetto di attenzione, la quale diretta da una passione parziale si concentra soverchiamente su di un aspetto e lascia trascorrere gli altri aspetti inosservati. — O anche perchè una pigra e poco interessata attenzione non eccitata abbastanza all'analisi, deliba quasi fortuitamente i concetti informi ed incompleti delle cose e tali gli affida alla memoria ed al raziocinio.

Ciò posto non è verisimile che in molti intelletti simultaneamente si verifichino le stessissime combinazioni e i difetti medesimi onde tutti debbano errare d' una maniera

sola. Quella notizia che mancò ad un solo, è ben naturale che cada sott'occhio ad altri. Gl' interessi poi che eccitano ed invocano l'attenzione, in forza di tanti e sì svariati rapporti, viste e situazioni, essendo tanto varj e moltiplici in molti individui, non possono indurre nel loro spirito quel *dato* eccesso o difetto di attenzione nelle medesime parti degl' istessi oggetti, sicchè debbano concordemente urtare nello stesso errore.

Perlochè se si scorgono molti e disparati ingegni recare un premeditato giudicio, non ordinato dalla autorità, ma dedutto da una propria ragionata *illazione:* è forza conchiudere che ciò essere non possa se non effetto della immutabile e vittoriosa verità, la quale essenzialmente presentandosi a tutti quegli intelletti d'una sola maniera, detti pur anche un solo e concorde giudicio.

Ecco come il giudicio del Pubblico, o per parlare più precisamente, di quel Pubblico che giudica a proprio dettame, si debba riguardare come criterio legittimo di verità.

CAPO II.

Conciliazione del Capo precedente colle cose dette dapprima. Necessità di esaminare il ragionamento precedente.

Tutto questo mi si potrebbe rimostrare con imponente apparenza di verità. Se però ben addentro si esamini questo discorso si scuopre primieramente che il supposto è cangiato da quel di prima. Egli non è più il Pubblico, quale viene comunemente concepito nel significato del termine (1), ma sibbene un Pubblico astratto, i membri del quale tutti possono giudicare con cognizione di causa. Ora è noto che questa maniera di giudicio è impraticabile nelle viventi civili popolazioni.

Che se con questo nuovo supposto si ripropone il quesito: allora la questione diviene ipotetica e si riduce a sapere, se il giudicio concorde degli *uomini illuminati* s' abbia a tenere per un criterio di verità?

Ma posto eziandio che dalle ricerche praticate su tale supposizione derivasse un risultato *affermativo* almeno intorno a qualche materia: ciò non per tanto egli non giungerebbe mai ad invalidare nella minima maniera la soluzione da me sovra addotta; attesochè nell' *applicazione* delle mie teorie ho figurato il Pubblico quale viene comunemente inteso; e ho trovato quindi un aggregato, i cui individui sono prepotentemente *distolti* dal riunire in sè le condizioni delle quali viene dotato quest' altro Pubblico ipotetico, vale a dire l' agio e lo stimolo di esaminare le cose, onde giudicare per propria scienza delle *più complesse* e *meno ovvie* verità.

Ma ora vien posto in campo un Pubblico collocato in tutte le favorevoli circostanze di giudicare; diciamolo senza equivoco, qui si esamina la *repubblica letteraria*,

(1) V. P. Prima, Cap. VI.

quale per altro esister può in qualsiasi vivente società e sotto qualsiasi governo.

Ciò ritenuto, parmi certamente che sia dover mio lo investigare se si verificano i termini del quesito, e come; e ciò per più motivi. — Il primo si è, che talvolta presso alcuni sotto alla denominazione di *Pubblico* allorchè lo si contempla come giudice di qualche materia o controversia, designato viene il complesso degl'*intendenti* non limitato a numero nè a paese. L'altro Pubblico viene sotto alla denominazione di *vulgo*, oppur di *popolo*; ed il quesito ha chiesto non del vulgo, nè del popolo, ma sibbene del *Pubblico* in genere. In vista di ciò, potendo essere avvenuto che codesta *Reale Accademia* abbia avuto di mira siffatto *Pubblico* o come soggetto solo o come soggetto cumulativo, se io tralasciassi di volgere le mie ricerche su di lui, non soddisfarci alle intenzioni del quesito; e le discussioni mie riescirebbero fuor di proposito o imperfette.

V'ha ben anche un'altra considerazione che si può conciliare coi termini del quesito: ed è, che una *situazione* acconcia a giudicare su le cose complesse, quale nel maggior numero degli individui delle viventi popolazioni rinvenire non si può in fatto ma che pure non ripugna, si potrebbe porre nel novero di quelle *circostanze* contemplate dal quesito, entro alle quali situando il Pubblico può forse recare giudicj che talvolta s'abbiano a tenere per criterio di verità.

Un altro motivo finalmente si è che quand' anche si supponesse che il Pubblico disegnato dal quesito fosse quello solo che più ovviamente viene divisato: ciò non pertanto le mie ricerche sulla validità dei giudicj della repubblica letteraria, mi somministrerebbero rapporto alla validità o nullità dei giudicj del Pubblico, volgarmente inteso, risultati di una forza trascendente. Conciossiachè se si dimostrasse che il giudicio concorde dei dotti

non può essere in certe materie criterio di verità: argomentar sempre si potrebbe *a fortiori* ch' essere nol possa pel Pubblico in genere. — Nelle altre materie poi, ove i dotti potessero essere giudici autorevoli: riflettendo al come ed al perchè il giudicio loro concorde possa divenire criterio di verità, si verrebbe a dimostrare in ispecialità che la tesi mia generale contro del Pubblico (tesi della quale io medesimo ho fatto la censura come testè si è veduto) viene pur anche verificata in *tutti* i casi o a dir meglio in tutte le materie.

Laonde in vista dei premessi motivi mi è forza analizzare se il ragionamento tessuto nel Capo precedente sussista o no. E posto che sussista, se in tutto o in parte sia conforme al vero — e con quali cautele — e in quali materie — e dentro a quali circostanze si possa egli verificare.

CAPO III.

Che in forza di sole generali *e più favorevoli considerazioni, il giudicio dei dotti tutt' al più esser può un criterio* probabile, *ma non certo di verità.*

Per quanto ingombro il ragionamento esposto nel primo Capo possa fare alla mente; e per quante attrattive egli abbia a captivare il voto della ragione: nulladimeno non giungerà mai a persuadere che il giudicio concorde e ragionato di molti riguardar si debba quale *infallibile* norma di verità. — Diffatti le prove addotte ci additano elleno per avventura in una guisa speciale e dimostrativa la infallibilità scolpita nel giudicio concorde e ragionato di più uomini? Escludiamo forse mercè i rapporti del ragionamento la possibilità logica di un comune e concorde errore? — Anzi all' opposto ci abbandoniamo ad una legge vaga, confusa e generale e per noi incalcolabile, qual è quella della *fortuna* degli umani pensamenti.

Se rendiamo esattamente conto a noi medesimi per qual via siamo giunti alla illazione che attribuisce tanto peso al sentimento concorde di molti: ci avvediamo di aver percorsa soltanto la dubbia e vaga carriera della probabilità, dove solo penetra il barlume ed il presentimento ma non la retta e piena luce della certezza per cui l'anima è colta da una irresistibile attrazione di assenso. Abbiamo noi forse entro i cervelli umani vedute le idee connettersi a foggia di vero, benchè tutte si esprimano di una sola maniera?

L'errore è vario. Ciò è vero. Ma fu forse dimostrato essere impossibile che molti uomini talvolta, giudicando anche a proprio dettame nelle materie complesse, errino di una sola maniera? — È pur vero che l'errore dipende dall' ignoranza e dalla mal diretta attenzione. Ora ci consta per avventura certamente che in molti uo-

mini non si possa verificare il caso che *tutti ignorino* su qualche materia complessa un dato articolo, la cognizione del quale perchè appunto mancò, doveva trarli ad uno *stesso* errore, quanto più metodiche erano le loro ricerche e quanto più esatte le illazioni? — Datemi un calcolo riguardante qualche cosa di *reale*, a cui manchi una partita: tutti i più periti calcolatori dedurranno la stessa somma. Ma applicato al fatto riescirà falso. E perchè ciò? Perchè vi manca una quantità reale. A che giova per la verità che molti siano concordi nello stesso risultato? Se non ad assicurare che il calcolo è stato tessuto a dovere, ma non mai che *tutte* le quantità convenienti sianvi state introdutte.

Ora per rapporto al Pubblico, si è forse dimostrato che a motivo che molti concorrono a ragionare di una stessa maniera su un oggetto complesso, abbiano avuto *tutte* le notizie che la natura delle cose esige per la verità? — Ciò posto chi ci rassicura dall' *ignoranza* presa rigorosamente come tale?

Sarà in tal ipotesi vero che non vi fu *ommissione* nei raziocinj: ma ciò forse basta per la verità? Se un popolo di ciechi deduce che il sole non fa altro che riscaldare il genere umano, prova ciò per avventura che realmente sul restante degli uomini produca questo solo effetto?

Dunque esaminando il giudicio concorde di molti per questo solo rapporto, che io chiamo rapporto allo *spirito,* tutt' al più potrebbe produrre la certezza che non intervenne abbaglio nell' osservazione e nella deduzione, ma non mai l'altra certezza ch' egli sia *conforme* alla verità delle cose, la quale in sè stessa, cioè a dire nello stato reale, può essere *diversa*.

Che se poi esaminiamo questi giudicj relativamente al *cuore*, vale a dire per rapporto ai motivi direttori dell'attenzione, il ragionamento sopra tessuto non ci può

offrire il giudicio concorde di molti rivestito di certezza, nemmen per rapporto alla osservazione ed alla deduzione, se non si dimostra precisamente che non vi possa intervenire una *cagion comune* di seduzione. Questa agisce, come si è veduto, *deviando* l'attenzione dal considerare quei rapporti i quali comprendere si dovevano per pronunciare un giudicio vero: oppure non istimolando *abbastanza* l'attenzione ad arrestarvisi per quel tempo e con quella intensità che erano necessarj a percepire tutti gli aspetti delle cose.

Fino a che non abbiamo un principio *dimostrativo* il quale *escluda* una siffatta cagione comune, non potremo mai riguardare que' giudicj come atti a servire di criterio di verità.

Ora nel proposto ragionamento non ci consta dell'esistenza di un principio chiaro il quale escluda questa cagione. — Dunque contemplando i giudicj benchè concordi di molti dal canto delle leggi dell'*attenzione*, non possiamo in forza dei soli dati *generali* sovra espressi, i quali come ben si vede sono i più favorevoli possibili, non possiamo, dissi, mai dedurre che eglino s'abbiano a tenere per un criterio *infallibile* di verità. Solo ci consta che non possiamo decidere fra la fallibilità e la infallibilità.

Dunque siccome tanto dal canto dello *spirito*, quanto dal canto del *cuore*, vi si ravvisa la logica *possibilità* dell'errore o almeno non si può escludere: il giudicio concorde e ragionato di molti non si potrebbe giammai tenere per *certo* ed *infallibile*, ma soltanto *probabile* criterio di verità.

Ecco in generale *fino a qual segno* il giudicio di un Pubblico intendente tener si potrebbe qual criterio di verità: tutt'al più si potrebbe farlo salire fino alla probabilità della esistenza del vero, ma non mai fino alla certezza assoluta.

Per tal modo emerge un altro estremo di conciliazione fra le mie idee. Ho detto che nel senso rigoroso di *criterio* che ho richiesto di un uso *infallibile*, il giudicio del Pubblico ancorchè vero rimaneva superfluo, perchè incerto (1). Qui trovandolo *probabile*, dico che nelle materie dove può verificarsi, egli serve ottimamente all'uomo in *pratica;* perchè temer potendo di abbaglio nel ragionare su gli oggetti complessi, abbisogna di una testimonianza che lo rassicuri da tal timore; e in mancanza di certezza gli serve la probabilità.

(1) Parte II, Cap. I.

CAPO IV.

Quali precisi supposti racchiuda la tesi che attribuisce al giudicio di molti intendenti una maggior presunzione di verità che a quello di un privato.

Spingiamo più oltre l'analisi. Per qual ragione debbo io indurmi a presumere che nel giudicio concorde di molti conoscitori si racchiuda la verità? Deve pure esistere un *principio* teoretico e generale, *certo* per sè medesimo, il quale determini ed avvalori piuttosto questa presunzione che la sua contraria. Se io *mancassi* di un tal principio, la mia presunzione sarebbe *temeraria*.

Esiste questo principio fondamentale e determinante? — E se esiste qual è?

Se in natura non esistesse un mezzo *per sè infallibile* onde conoscere le verità *complesse;* se questo mezzo non escludesse di sua natura *tutti* i casi possibili dell' errore e non abbracciasse tutti gli accidenti favorevoli alla verità: a che gioverebbe l'investigazione e l' autorità di molti uomini a produrre nel privato o certezza o probabilità della di lei scoperta? È pur chiaro che tutte le viste del genere umano sarebbero in tale ipotesi frustrate e noi rimarremmo nella notte perpetua del pirronismo.

Dunque in tanto il giudicio pubblico si valuta qualche cosa per la verità, in quanto si suppone che l'uomo sia fornito di qualche mezzo per sè infallibile di rassicurarsi della verità.

Ma se all' opposto a tutti gli uomini *singolari* ogni verità si presentasse in una guisa *evidente*, cosicchè escludesse la tema dell'abbaglio: a che avrebbero bisogno d'invocare il soccorso dell'altrui autorità (1)?

(1) V. Parte II, Cap. I.

Dunque il giudicio di molti in tanto si considera utile e in tanto ottiene *preferenza* sopra quello di un privato, in quanto si suppone che un *solo* o *pochi* possano più facilmente errare che molti, nel rilevare i veri rapporti delle cose.

Dunque per ciò stesso si suppone per regola generale e teoretica, che *molti* veggano o avvertano quello che un solo o pochi non vedono, nè avvertono. In breve si suppone che a forza di rappezzate e distinte osservazioni, i molti emendino i difetti di spirito e di cuore i quali possono rendere erronei i giudicj di ogni uomo *singolare;* e ciò in forza della sola moltiplice diversità delle loro vedute, dei loro interessi e delle loro inclinazioni.

Se si riuniscono adunque gli estremi del principio avvalorante l'autorità di molti in fatto di *verità:* egli inchiude il doppio supposto che esista un mezzo infallibile a conoscere la verità, escludente tutti i casi dell' errore ed abbracciante tutti gli accidenti favorevoli alla verità: e che questo mezzo mercè l'esame di *molti* venga ridotto più probabilmente ad effetto che da un solo uomo: e perciò ottenga l'intento della scoperta della verità.

Ora tutto ciò si verifica egli di fatto? Con quali modi e in quali circostanze entrambi i supposti si possono verificare? — Potendosi eglino verificare in natura: come si deve dirigere l'uomo privato in pratica, affine di accertarsi della loro esistenza nei casi concreti e determinare il suo assenso ai pubblici giudicj?

Ecco ricerche la soluzione delle quali, quando venga eseguita a dovere, deve infallibilmente soddisfare allo scopo del proposto quesito. Prima però di entrare nella loro investigazione, è d'uopo proporre altre preliminari osservazioni.

CAPO V.

A quali confini venga ristretta l'idea del Pubblico intendente, ossia della repubblica delle lettere.

Anche la persona di questo Pubblico intendente si deve circonscrivere entro certi estremi.

Se a costituire il pubblico consenso degli intendenti si richiedesse il pensamento di tutti coloro che in ogni secolo ed in ogni paese giudicarono e giudicano con cognizione di causa di qualche cosa: non solamente ciò renderebbe troppo ampio il concetto di questo Pubblico, ma lo farebbe riuscire del tutto frustraneo.

Il Pubblico colto d'oggidì si può forse appellare il Pubblico del secolo di Galileo, di Bacone e di Newton o quello del secolo di Pericle o di Augusto? Se oggi esce qualche produzione sù la quale i dotti decidono, si dovrà forse attendere il giudicio della posterità per affermare che il Pubblico o la repubblica delle lettere abbiano giudicato?

Quei che vissero dapprima, formano l'antichità o gli antenati: quei che vengono dopo, formano la posterità. Il Pubblico si racchiude fra questi due estremi. Egli è nella generazione vivente. La tomba costituisce la linea di confine che circoscrive il concetto del Pubblico.

Che se questo Pubblico adotta i pensamenti delle antecedenti generazioni, s'egli aumenta il patrimonio dei lumi che ne creditò: tutto ciò gli appartiene direi così per sua speciale *proprietà*. Il diritto di autorità pubblica che le vecchie opinioni hanno, è fondato interamente sul consenso della vivente generazione; la quale siccome alcune ne annulla, ad altre deroga, e in tal guisa fa sì che non più riescano giudicio del Pubblico, ma opinioni di qualche privato o vittime dell'oblío: così se alcune ne ritiene sicchè possano dirsi pubbli-

che: ciò avviene unicamente in forza di un intrinseco ed innato diritto della vivente età.

Non dico perciò che molte volte gli antichi non possano aver ragione contro un Pubblico moderno: e che il Pubblico non abbisogni in certi casi del soccorso della loro sapienza per legittimare i suoi giudicj: ma dico solamente che a costituire il giudicio di un Pubblico, ricercasi unicamente il complesso dei contemporanei. Questi sono i limiti i quali sembra che fissare si debbano al Pubblico ragionatore, per rispetto all'*età*.

Ma se anche attenendosi ai soli contemporanei, si volesse per un altro canto oltrepassare il cerchio degli intendenti racchiusi entro alle nazioni culte poste in iscambievole, moltiplice e regolare corrispondenza e commercio di lumi, per errare traviati fra le più remote e dissociate popolazioni a raccoglierne i pensamenti su gli articoli speciali degli umani giudicj: questa cura sarebbe del pari strana che impraticabile all'intento che trar se ne dovesse. D'altronde nella comune significazione si sente che siffatta ampiezza eccede smodatamente i limiti dell'idea di un Pubblico di dotti o vogliam dire di una repubblica delle lettere.

Nemmeno poi credo che sia lecito restringerci ai pensieri degli intendenti di una borgata o di una città, onde caratterizzare un giudicio veramente pubblico o poterlo dire giudicio della repubblica letteraria; trovandosi che nella comune significazione il suo concetto è assai più esteso.

Ond'è che non riguardo al numero, il quale per sè è indefinito, ma sibbene riguardo alle popolazioni, parmi che la repubblica letteraria non si possa nel suo più ristretto concetto verificare se non nel *complesso* dei dotti di una nazione che usa di un comune linguaggio. Nel suo più ampio giro poi abbraccia quelli delle culte nazioni

poste in uno scambievole, attivo e regolare commercio di lumi e di opinioni.

I caratteri costituenti questo ente tanto vago e indefinito della repubblica delle lettere, sembranmi quelli ora annoverati; nè saprei addurne una più precisa nozione.

SEZIONE II.

Esame delle questioni proposte nel Capo IV della Sezione precedente.

CAPO PRIMO

Verificazione del primo supposto; del mezzo infallibile a scoprire la verità.

Un giudicio vero ha luogo necessariamente quando l'anima sente ed avverte a *tutte* le rassomiglianze e le differenze fra le idee e tutte le dipendenze fra gli oggetti. Ciò nasce dalla nozione medesima del giudicio e dall'indole di fatto dello spirito umano. Per la stessa ragione che io avverto di vedere un circolo ed un quadrato e ne paragono le forme, io sono per legge di natura costretto a sentire che l'uno è *diverso* dall' altro.

Ma fra le idee altre sono *semplici* ed altre sono *complesse*. Le idee *semplici* sono indivisibili in altri elementi. Le *complesse* per lo contrario sono *divisibili* nelle semplici che costituiscono gli elementi integranti loro.

Alle semplici appartiene una *unità* assoluta tanto nel concetto integrante, quanto nel concetto circoscrivente. Alle *complesse* appartiene un'unità rigorosa nel solo concetto *circoscrivente* la quale perciò appellasi unità *collettiva* (1).

Dunque se si tratta d'idee semplici, poichè fanno impressione su di lei, ella deve sentirle *tutte*. Dunque perciò stesso che sono semplici, non hanno che un punto *solo* di paragone. Dunque sentendo questo punto, si conoscono *tutti* i rapporti di convenienza e di discordanza

(1) V. P. III, Sezione I, Capo VI.

che hanno fra loro. Dunque l'anima allora *necessariamente* conosce *l'intera* verità; la sente in una guisa irresistibile, cioè per legge necessaria di fatto dell'essere pensante, per la legge cioè della *evidenza*. Dunque l'*errore* e la falsità non si possono produrre se non nelle idee *complesse*.

Ma ogni idea complessa o si riguarda *in sè* medesima o rispettivamente ad un' *altra* idea. Nel primo caso è chiaro che la cagione immediata e logica dell'errore altra essere non può se non quella che gli elementi non si chiamano *tutti* fra di loro a paragone *immediato*. Nel secondo caso le idee separate prese nella loro totalità non si paragonano scambievolmente ad un punto di rapporto immediato, cioè nelle loro particolarità, in quanto compongono un tutto; o i loro elementi non si paragonano scambievolmente in quanto fanno parte del corpo delle idee.

Ho detto nelle loro *particolarità;* perchè se le idee complesse mancassero tutte *intere*, allora sarebbevi l'*ignoranza* assoluta e non l'errore. Allora manca ogni giudicio.

Ma il *non* essere le idee chiamate a paragone, non può dipendere se non da due sole cagioni accidentali. La prima perchè esse non esistono nel campo della sensibilità, ciò che appellasi *ignoranza*. La seconda perchè quantunque siano *presenti*, l'anima non vi presta la sua attenzione e non le riduce a paragone immediato. Nel primo caso l'errore è *inevitabile*, nel secondo deriva da *ommissione* dell'uomo. Noi ora parliamo di questo.

Paragonare immediatamente, altro non è che passare avvertitamente da una ad un'altra idea senza *altro* intervallo intermedio. — Il risultato di questo avvertito passaggio è un *giudicio*. Questo passaggio immediato è *indispensabile* all'assoluta certezza, perchè la capacità dell'essere nostro è necessariamente determinata a non po-

tersi prestare *a più* operazioni di questa sorta nel medesimo tempo (1).

Dunque affine di formare un giudicio *infallibile* debbono essere le idee ridotte a siffatta prossimità che non siavi *intermezzo*. Dunque nei giudicj sulle idee *complesse*, la conchiusione per essere infallibile deve risultare da una unione di immediati paragoni fra la idea che si assume come primo termine di paragone e tutte le particolarità dell' oggetto del quale si vuole pronunciare la convenienza o la disconvenienza; il quale oggetto appunto forma il *secondo termine* di paragone.

Lungi da ciò, saremmo al mero *verisimile*. Dunque in forza della capacità attuale dello spirito umano, havvi un metodo bensì *infallibile* onde conoscere la verità, poste le convenienti notizie di fatto; ma ad un tempo stesso dove cessa l' evidenza, incomincia la *possibilità* pratica dell' errore.

Da ciò per altro si vede che per la ragione medesima fondamentale per cui si ottiene l' evidenza fra le idee *semplici*, si ottiene pur anco fra le idee complesse. Ogni raziocinio ben fatto e dimostrativo non racchiude che una ripetizione o più ripetizioni di giudicj semplici; vale a dire un paragone immediato delle idee elementari o fra loro soltanto e dentro il corpo della stessa idea complessa o con una idea separata; i quali paragoni se si traducono a norma delle loro somiglianze in una espressione *generale*, fanno risultare una conchiusione affermativa o negativa, o simultaneamente in parte affermativa e in parte negativa quando *tutti* i rapporti delle molte idee non siano identici.

Quest' ultima proposizione astratta viene meglio schiarita dal seguente esempio.

(1) Parte II, Sezione I, Capo XI.

CAPO II.

Continuazione e schiarimento del precedente Capo.

Entro in una sala ove stanno due clavicembali scordati. Mi viene in capo di scoprire se abbiano fra loro voce alcuna ad unissono. Ecco la ricerca, ossia la verità a me incognita, che mi propongo di conoscere. Come far degg' io per ottenere il mio intento? — Fingiamo per brevità che questi cembali siano composti di sole cinque corde per cadauno.

È troppo chiaro che se voglio riescire ad accertarmi in una guisa indubitata della verità che mi propongo, mi è forza paragonare il suono d'ogni corda dell'uno col suono di tutte le corde dell'altro, sino a che io ritrovi le due unissone. — Se poi voglio anche accertarmi se ne esistano altre, la ricerca diviene generale, ed allora converrà proseguire l'operazione sino alla fine.

Perlocchè tocco con una mano il *primo* tasto del cembalo *A* e sto attento al suono della corda. Ad un tempo stesso porto l'altra mano sul cembalo *B* e tocco il *primo* tasto e bado al suono della corda. Dal confronto mi avveggo che sono dissonanti. Formo un giudicio *negativo* singolare.

Proseguo persistendo sempre a far suonare sul cembalo *A* la corda prima e passo sul cembalo *B* a toccare la *seconda* corda. Sento la differenza. Ecco un secondo giudicio negativo.

Persisto sempre in *A* sulla prima corda, e in *B* collo stesso metodo passo a toccare la terza, la quarta e la quinta corda. Sento sempre la dissonanza, e ne ottengo un terzo, un quarto e un quinto giudicio negativo *singolare*.

Ritengo che *B* non ha che *cinque* corde, notizia di *fatto* preliminare: veggo d'averle percorse *tutte:* con-

chiudo che la prima corda del cembalo *A* non consuona con *alcuna* del cembalo *B*.

Questa è una conchiusione *generale* su tutte le corde del cembalo *B* rapporto alla prima del cembalo *A*. Questa conchiusione forma un giudicio negativo che si esprime colla seguente proposizione = La corda prima del cembalo *A* non consuona con *alcuna* del cembalo *B*.

La *verità* di questa proposizione risulta dalla verità di tutte le altre proposizioni, ossia di tutti i giudicj fatti nel paragonare il suono della prima corda del cembalo *A* con ognuna delle corde del cembalo *B*; e intanto appunto è vera perchè tutte le altre singolari sono vere.

Ma come è risultata questa verità? Primo dal sapere che il cembalo *B* ha cinque corde: e in secondo luogo dall' averle come sopra paragonate.

Ma come si è saputo e scoperto che *B* aveva sole cinque corde? dall' averle ben distinte e annoverate; cioè dall' *analisi*.

Ma l' avere cinque corde forma lo *stato* di fatto reale del cembalo. Dunque l' analisi dello *stato* di *fatto* dell' oggetto su cui versa il raziocinio è la *prima* operazione *preparatoria* onde ottenere certamente una verità riguardante una cosa complessa, di cui si voglia affermare o negare qualche cosa in una maniera *generale*.

Più sotto giustificherò l' estensione generale da me data a questa conclusione. Frattanto si accolga come un lemma.

L' altra conseguenza poi si è che il paragone *analitico*, cioè fatto con ogni elemento delle idee complesse distinto prima col mezzo dell' analisi, è la seconda condizione pratica e necessaria onde affermare una verità generale, vale a dire relativa a tutto intero un argomento.

Se sopra si è veduto che tutto ciò è *indispensabile* all' uomo attesa la naturale ristrettezza della sua compren-

sione (1), si vede ad un tempo stesso esservi un mezzo *infallibile* onde ottenere la scienza certa dei rapporti, vale a dire l'*evidenza*.

È però chiaro che il metodo usato in questa specie di ragionamenti complessi è perfettamente *identico* a quello che si usa nei giudicj o ragionamenti *semplici*. Non v'ha altra differenza che nell'essere *ripetuta* l'operazione e nel riferire in fine il *sommario* di queste ripetizioni. Mercè la *conclusione* generale veggo con un sol cenno il risultato delle operazioni precedenti; e quindi nell'*uso* rapidamente trascorro più oltre. Il motivo il quale mi fa riescire indispensabile l'analisi per ridurre tutto a *moltiplicità*, affine appunto di ottenere due semplici vicine *unità*, è pur quello stesso che mi rende indispensabile questo sommario in cui le cose singolari si riducono ad *unità*, onde ottenere il più semplice concetto *proporzionato* alla capacità mia.

Sarebbe agevole opera il dimostrare essere questo metodo lo stesso di quello che si usa nelle matematiche, e quindi nasce una conferma più speciale di una verità annunciata in generale più sopra (2).

(1) Capo antecedente.

(2) Parte II, Sezione I, Capo III.

CAPO III.

Continuazione.
Degli errori nelle materie complesse.

Ma se da questo primo sperimento io volessi dedurre che *nissuna* corda del cembalo *A* consuona con quelle del cembalo *B*: questa conseguenza sarebbe *precipitosa*. La deduzione sarebbe un *pregiudicio*.

E perchè ciò? — Perchè se la prima corda del cembalo *A* non consuona con tutte quelle del cembalo *B* potrebbe essere benissimo che qualcheduna o tutte le successive consuonassero con taluna o con tutte quelle di *B*. Ma ciò non mi consta, nè mi può constare, se non dopo che ho ripetuto collo stesso ordine lo sperimento paragonato. Così pronuncio un giudicio che nella *maggior parte* non è provato. Qui il difetto è nella prima parte della proposizione.

Quanti difetti di questa natura si commettono tuttodì negli umani giudicj su di qualsiasi materia! Quanti scrittori, quanti filosofi rassomigliano a quel francese, il quale avendo in Germania alloggiato ad un'osteria ove la padrona era rossa di capelli e stizzosa, scrisse nel suo giornale: tutte le ostesse di Germania sono di capel rosso e stizzose!

A questo difetto l'uomo è assai proclive. Le opere tutte che segnano i progressi dello spirito umano, ne fanno luminosa prova. Si scorge ch'egli dopo pochi fatti non bene analizzati, scappa con impazienza e senza ritegno alle conchiusioni generali. Tutti i sistemi imperfetti dei filosofi tanto antichi quanto moderni, contestano questo fatto d'una maniera tanto costante ed invariabile che si può porre per legge: esistere una *intemperanza* logica nello spirito umano.

La cagione è nella natura. L'amore di conoscere molto e senza fatica da una parte e il ritegno dell'inerzia dall'altra, producono questo effetto. La curiosità odia di andare a lente e piccole pause trascinandosi su i particolari, dai quali non trae che piccole cognizioni e tenue piacere. L'inerzia non procede se non istimolata: e l'una e l'altra o a dir meglio l'uomo viene atterrito dalla fatica della meditazione.

Questa intemperanza reça in progresso molti mali. — Il primo si è d'indurre i *pregiudicj* e gli errori formali mercè l'allettativo d'una piccolissima dose di verità che abbaglia. Il mondo si trova inondato di cognizioni, le quali rassomigliano alle monete dorate. L'apparenza è vero oro: l'intrinseco è pessimo metallo.

Il secondo male egli è di arrestare per lunga pezza i *progressi* dello spirito umano: e ciò per due motivi. Il primo perchè l'apparenza della verità attrae e lega, per dir così, lo spirito all'errore con quella forza istessa per cui dovrebbe andarne sciolto, vale a dire per l'amor del vero. I titoli autentici e le prerogative della verità si fanno servire di passaporto all'errore. Come mai non si attirerà egli la fiducia della mente che pure lo odia, e che ravvisatolo per quel ch' egli è, non gli darebbe certamente ricetto? Il secondo motivo si è, perchè lo spirito umano, viene per dir così adulato e lusingato nel suo stesso *debole*. Diffatti la passion predominante di chi si rivolge a studiare alcuna materia si è quella di *conoscerla*. E come mai non sarà lusingato da una conchiusione *generale*, la quale appunto gli annuncia che conosce tutto? Come non riposerà egli con una specie di soddisfatta acquiescenza e un forte attaccamento e una compiacenza orgogliosa su le proprie conquiste o sul possesso di quelle che suppone intere e complete verità? Come non si irriterà contro chiunque ardisce sturbarlo o diminuirgli ed assai più togliergli siffatto dominio? Rimarrebbe troppo povero ed umiliato.

Quindi le controversie intorno alle nuove opinioni benchè vere. Quindi le censure e le persecuzioni contro i saggi novatori del regno scientifico. Quindi le umiliazioni e lo scoraggimento loro: e frattanto l'impero più durevole dell'errore. E tutte queste opposizioni derivano e derivar debbono appunto dai *più ricchi* del regno scientifico, i quali ne soffrono il maggior danno. Non è questa forse la storia pratica delle lettere e delle scienze? Ora si vegga se l'inerzia e l'amor proprio mal diretto non si debbano riguardar come leggi che largamente influiscono sopra i giudicj degli intendenti in tutti i tempi ed in tutti i luoghi, fino a che un pieno lume non rischiari tutte le mascherate dell'errore avvalorato da quell'amor proprio, che è imperfettamente attivo nell'acquistare e sommamente tenace per la medesima ragione nel possedere.

Ma questo non è ancor tutto. Benchè l'errore dipenda in ultima analisi da quel motore medesimo che spinge all'acquisto delle verità; e solo ne differisca nei gradi progressivi di energia e nella direzione: pure contro la verità rivolge le attrattive medesime di cui ella si giova per captivare il cuore dell'uomo. Se lo spirito umano non fosse svegliato dagli stimoli della curiosità ajutati ed aumentati da altri interessi secondarj, egli si arresterebbe entro il più angusto cerchio delle cognizioni limitatissime procacciate dai puri indispensabili bisogni. Quindi non si potrebbe mai compiere la grand'opera della umana perfettibilità.

Ma all'opposto l'incessante e sempre rinascente bisogno di conoscere nuove cose, è per dir così uno sprone a percorrere una carriera immensa. Perlocchè da uno in altro particolare sempre scorrendo, l'uomo non si arresta fino a che non sia giunto ad una sfera d'onde realmente abbraccia, o almeno crede abbracciare tutti i particolari o generali delle cose. Si può dire, imitando una frase

antica, che la sfera a cui tende lo spirito umano sia la regione *metafisica*.

Noi abbiamo altrove accennato per quali gradazioni salir si debba a quella sfera e come discendere se ne debba (1); le difettose dimore, il rilasciamento, l'aggravamento e la precipitanza di cui si è parlato, rendono l'opera imperfetta; ma pure si vuol soddisfare a qualunque costo all'apparenza.

Da ciò nasce la tendenza a ridurre sempre le scienze in teorie generali, in sistemi, in corpi, in corsi. Se queste cose sono utili e necessarie nel tempo della piena cognizione, elleno sono infinitamente nocive in uno stato di lumi imperfetti, i quali non possono porgere più che meri aforismi o assiomi meno generali.

Dico che sono infinitamente nocive: anzi aggiungo che sono tutte prestigj e adulazioni perniciosissime, le quali lusingano, seducono e corrompono la ragione dell'uomo, e per lungo tratto ne arrestano i progressi.

E come no? Se lo spirito umano si lusinga di conoscer *tutto*, non fa più nulla per ispingere più oltre le sue ricerche. Da un canto non sospetta che esista un paese da conquistare alla sua curiosità. Dall'altro canto non si riversa sopra la carriera trascorsa, perchè non s'avvede delle grandi lacune che vi ha lasciate per entro. E come lo farebbe, con un'anima la quale non è mossa se non dagli stimoli e a cui si toglie per questo mezzo l'incentivo della curiosità?

Da ciò il male si raddoppia, perchè in chi lo prova toglie la volontà di guarire, togliendo fino il sospetto di abbisognar di rimedio, e perchè dalla irritabile resistenza di cui sopra si è parlato, i saggi novatori ven-

(1) Vedi Parte II, Sezione I, Cap. IX, Cap. XIII, XIV, XV, XIX.

gono respinti e viene loro imposto silenzio, non altrimenti che quando un ammalato non conscio della sua infermità, caccia da sè i medici.

Per buona fortuna la male imbevuta generazione sparisce nella successione dei tempi. E la verità giunge a trionfare e lo fa colle forze medesime colle quali si volle difender l'errore. Imperocchè se la comune degli uomini culti trascorre o a dir meglio riposa su gli estremi delle orbite generali, oltre le quali lo spirito umano non può sospingersi: nasce il felice accidente di taluno che dagli estremi procedendo al centro, o a dir meglio attenendosi ai particolari, procede con meno di precipitanza ai generali e va discoprendo molti assiomi meno generali e moltiplica così i punti intermedj di vista.

Allora nuovi, pieni e più solidi principj vengono discoperti. Ma allora la vecchia scienza vien cangiata. Appunto il complesso di questi nuovi principj o a dir meglio delle viste intermedie forma la nuova scienza e porge il campo alle conquiste dell'uomo di genio. L'attività e l'arte nell'eseguirle, sono i caratteri che lo contraddistinguono dalla comune intelligenza.

Nasce, è vero, tra le vecchie, imperfette o erronee dominanti opinioni e le nuove un acre *conflitto;* ma se da un canto l'errore sostenuto dall'amor proprio combatte, ciò si rivolge a profitto della verità.

L'ardore della controversia riconcentra l'attenzione del vero interprete ed energico difensore della verità. Ogni nuova trincea, ogni nuova difesa contrapposta al nemico, riesce un nuovo sostegno alla verità; e se l'uomo di genio prima di palesare le sue scoperte, prevede la resistenza, diffonde sulle sue idee un più chiaro ed irresistibil lume affine di soggiogare l'indomito e neghittoso orgoglio degli spiriti lusingati e vincolati dall'errore.

Ecco per qual maniera la verità giunge a trionfare colle forze *medesime* colle quali impera l'errore.

Dal fin qui detto lice trarre una conseguenza importante alla presente trattazione; ed è che in astratto un giudicio ed un'opinione accolta o formata dai dotti in qualunque epoca *anteriore* alla *piena scoperta* dei lumi, non può veramente essere tenuta per un assoluto probabile *criterio* di verità: ma solamente far prova della sua *illazione* legittima dai ricevuti principj. Mi riservo a provare più ampiamente questa verità, la quale riesce una delle fondamentali della presente opera.

È d'uopo altresì distinguere le condizioni della verità e dell'errore nella loro *intrinseca* attività e quali si verificano in natura, dalle apparenze loro *esteriori* e quali si verificano solamente nella umana opinione. Sotto il *primo* rapporto, dalle cose sopra dette si deducono i seguenti corollarj, cioè:

1.° Quanto più un giudicio è *generale*, cioè comprendente maggior numero di oggetti nel suo concetto, benchè abbia ne' suoi fondamenti un' apparenza o a dir meglio una certa quantità di verità speciali che impongono all'intelletto, ciò non pertanto per naturale difetto dello spirito umano trae seco una *maggior facilità* pratica di errore.

Questo è un corollario applicabile a tutti i tempi, a tutti i luoghi, a tutte le materie, a tutte le circostanze, per ciò stesso che vien tratto dai rapporti universali della verità e dalle leggi fondamentali della naturale umana fallibilità.

2.° Viceversa quanto meno un giudicio è generale, vale a dire più *speciale*, trae seco una minor facilità di errore dal canto dell' uomo.

Forse dir si potrà che per lo contrario a proporzione ciò reca seco una maggior presunzione di *verità*. Ma rispondo che se si assume questa presunzione dal canto del-

l'*apparenza* esterna, ciò non si può verificare se non se *provvisoriamente* ed in una guisa *negativa;* cioè a dire se non fino a che *non consti* della falsità positiva, e dopo che però si avranno tutti i dati che dal canto degli autori del giudicio e dell' opinione siasi posto in uso un esame accurato; il quale (come sopra si è veduto e meglio si scorgerà dappoi) è acconcio a procurare la cognizione della verità.

Ma se poi si riguardi la cosa *intrinsecamente*, questa presunzione di verità, non si può legittimamente dedurre dai gradi diversi della fallibilità. Ciò è chiaro; poichè deriva dalla nozione intrinseca della verità *indivisibile* ed *invariabile*. Forse che ella rassomiglia ad un liquore che possa esistere disperso in parti ed esteso in tintura su le umane idee? Ogni verità sta in un giudicio. Ogni verità relativa ad un oggetto complesso sta nella conchiusione del raziocinio. A che giova che taluna delle premesse sia in sè stessa vera, se non ha un rapporto *completo* colla conseguenza? Questo rapporto completo non risulta forse dall'influenza degli altri dati, ossia delle altre premesse? Un sofisma, perchè impone, è desso vero? Ma pure impone a chi lo legge ed a chi lo ascolta.

Dunque dalla minore o maggior probabilità dell'errore relativa alla maggiore o minor fallibilità umana, non è lecito dedurre una maggiore o minor presunzione di verità su lo stato *intrinseco* delle cose.

3.° Un altro corollario che deriva dalle cose discorse in questo Capo, si è che la riprovazione dei dotti al comparire d'una nuova opinione contraria alle massime da loro ricevute in quella materia in cui sono versati, non può *per sè stessa* formare una presunzione legittima di *falsità* contro la nuova opinione, o di verità a favore dell' antica. Appartiene ad un terzo il giudicare. Questo terzo è l'*intimo senso* colto dall' evidenza: ed

il Pubblico che può esser giudice è la *posterità*. — Questa si deve annoverare fra le *circostanze* da registrarsi nella risposta del quesito.

4.° Per lo contrario la favorevole accoglienza d'una *nuova contraria* opinione (altro non constando in contrario, nè dal canto dell'intimo senso, nè dal canto di un secreto interesse) quando venga fatta dai dotti su quelle materie in cui tali si professano (specialmente se sia intervenuta controversia), induce per una astratta considerazione nel privato una ragionevole presunzione *estrinseca* di verità a favore della nuova opinione e una presunzione di falsità contro l'antica.

Altri corollarj trarre potremmo; ma qui non cadono per anche in acconcio. — I sopra dedutti richiedono per la pratica alcune altre considerazioni; e noi ci limiteremo a suo tempo a quella sola che precipuamente interessa lo scopo di questa opera. Frattanto è duopo non perdere di vista lo scopo speciale di questa Sezione; perlocchè ritorno alla mia similitudine.

CAPO IV.

Come il metodo sopra accennato escluda tutti i casi possibili dell'errore ed abbracci tutti gli accidenti della verità. — Di quali errori e di quali verità.

Il lettore si rammenterà ch'io ho fatto lo sperimento della prima corda del cembalo *A* con tutte le corde del cembalo *B*, e l'ho trovata con tutte dissonante. Ora affine di scoprire con certezza la verità di cui andava in traccia, vale a dire, se in ambedue que'cembali ne esista alcuna che consuoni scambievolmente, proseguo collo stesso ordine il mio sperimento sopra tutte le corde e giungo finalmente a scoprire che la quinta corda di *A* consuona colla quinta di *B*.

Ma quante operazioni mi è convenuto eseguire? Siami lecito esprimerle qui tutte partitamente.

Operazione Prima

Cembalo A		Cembalo B
Corda 1.ª	colla	1.ª dissonanti
. . . 1.ª	. . . .	2.ª diss.
. . . 1.ª	. . . .	3.ª diss.
. . . 1.ª	. . . .	4.ª diss.
. . . 1.ª	. . . .	5.ª diss.

Operazione Seconda

Cembalo A	Cembalo B
Corda 2.ª colla	1.ª dissonanti
. . . 2.ª	2.ª diss.
. . . 2.ª	3.ª diss.
. . . 2.ª	4.ª diss.
. . . 2.ª	5.ª diss.

Operazione Terza

Cembalo A	Cembalo B
Corda 3.ª colla	1.ª dissonanti
. . . 3.ª	2.ª diss.
. . . 3.ª	3.ª diss.
. . . 3.ª	4.ª diss.
. . . 3.ª	5.ª diss.

Operazione Quarta

Cembalo A	Cembalo B
Corda 4.ª colla	1.ª dissonanti
. . . 4.ª	2.ª diss.
. . . 4.ª	3.ª diss.
. . . 4.ª	4.ª diss.
. . . 4.ª	5.ª diss.

OPERAZIONE QUINTA

Cembalo A		Cembalo B
Corda 5.ª	colla	1.ª dissonanti
. . 5.ª	. . . .	2.ª diss.
. . 5.ª	. . . .	3.ª diss.
. . 5.ª	. . . .	4.ª diss.
. . 5.ª	. . . .	5.ª concordanti.

Se si rifletta al tenore di queste operazioni parziali, le quali formano il complesso particolareggiato dell'analisi generale e paragonata dei suoni delle corde nei due cembali: si trova che ad oggetto di scoprire se vi siano due corde consonanti, io ho eseguiti venticinque confronti, dai quali sono risultati venticinque giudicj *singolari* e semplici, compendiati in cinque giudicj generali per rapporto al cembalo *B*, ma che per rapporto ad ogni corda del cembalo *A* diventavano singolari.

Questi giudicj generali e subalterni, eccettuato l'ultimo, si esprimevano come il primo di cui sopra abbiamo ragionato, cioè a dire: nissuna delle corde del cembalo *B* consuona colla prima del cembalo *A*, e così ripetendo in seguito.

Perlochè si scorge che ogni idea singolare ossia elementare di un oggetto può divenire un centro comune di rapporti affermativi o negativi con tutte le idee di un altro oggetto. Si può fingere così che ella formi intorno a sè, come tanti raggi l'orbita dei quali forma una nozione complessa ed unica, il cui centro sia l'idea costituente il primo estremo d'ogni paragone e la circonferenza le altre che ne formano il secondo estremo.

Allora questa nozione serve come di un punto compendiato, d'onde più speditamente può lo spirito pas-

sare ad altre, allorquando gli avvenga di doverne far uso. Diffatti la mente non abbisogna di altro tempo a comprendere se non che di quello che ricercasi per abbracciare il concetto di una semplice proposizione.

Così nel nostro esempio tutta quella analisi si riduce ad un complesso di cinque nozioni. — Queste di nuovo si possono tradurre e restringere in una sola e generale. Eccola. — Tutte le corde dei due cembali *A* e *B* sono dissonanti tra loro a riserva delle due ultime.

Questa nozione esprime tutto *intero* lo stato dei rapporti di consonanza e dissonanza dei due oggetti. Mercè di essa vien *ricomposto* nella mia mente ciò che dapprima ella vide singolarmente diviso nella mentale anatomia, la quale era totalmente necessaria alle corte viste della mia cognizione. Questa ricomposizione esprime la natura.

Ecco il metodo unico per ritrovare la verità di riflessione.

Ma i termini della mia ricerca quali erano? Sapere se tra le corde dei due cembali, ve ne fossero delle consonanti o no. L' idea di *consonanza* era dunque il centro unico di tutte le mie ricerche. Nell' eseguirle, egli era il *termine* primo di paragone con tutte le successive idee singolari dei suoni delle corde. — Dunque la soluzione non poteva essere se non un giudicio semplice o affermativo o negativo: o tutt'al più due giudicj l' uno affermativo fra l' idea assunta per primo termine di paragone con alcune parti dell' oggetto, e l' altro negativo fra la medesima idea ed altre parti del medesimo oggetto.

Si è veduto con quale artificio ciò si compia. Questo è pure il modo di sciogliere qualsiasi problema o quesito filosofico, matematico, fisico, politico, semprechè il suo oggetto si possa analizzare.

Ho detto: sempreche si *possa* analizzare. Poichè se col nostro esempio constasse bensì che i due cembali avessero delle corde, ma fossero collocati in alto e non fosse possibile, se non mercè qualche filo annesso all'uno o all'altro tasto, di scoprirne i suoni: è chiaro che allora la mia ricerca, se fosse generale, resterebbe delusa; e il problema riescirebbe per me *insolubile* per mancanza di qualcuno dei fatti fondamentali la cui cognizione è necessaria a scoprire il mio intento.

Per altro allorchè sapessi che vi sono *più* corde alle quali non posso far rendere un suono, la ragione ben dedutta ne trarrebbe altri risultati, cioè a dire che la verità ch'io mi sono proposto di scoprire è *superiore* ai mezzi praticabili; e quindi che debbo acquietarmi in una ragionata *ignoranza* ed astenermi da chimeriche congetture. — L'altro risultato si è, che se le mie cure riescirono frustrate nel loro scopo finale e generale, non rimangono tuttavia defraudate di frutto e di utilità. Conciossiachè dopo i miei tentativi dir potrei le tali e tali corde consuonano e le tali dissuonano. Queste sarebbero effettive verità singolari e certe. Perlochè se l'oggetto fosse utile, ne otterrei sempre verità speciali acconcie a qualche uso. Dal fin qui detto si scorge che col metodo medesimo si giunge tanto alla piena *scienza*, quanto alla necessaria *ignoranza* della quale si debbono rispettare i confini.

Quante volte avviene in ogni scienza che lo scopo d'una ricerca riesca *frustraneo?* Ne abbiamo un'infinità d'esempj in fisica, in morale ed in politica, che ommetto e per amore di brevità e perchè più sotto ne dovrò far parola.

Solo parmi che nelle matematiche *astratte* dar non si possa veramente un problema intrattabile, a motivo appunto che gli enti di sì fatta scienza, essendo di *creazione umana*, cioè a dire mere astrazioni ovvero nozioni

ontologiche, non possono racchiudere dati estremi o intermedj non reperibili coll'analisi. — E se per avventura taluno dei proposti problemi rimane intrattabile, ciò deve certamente derivare o dall'assurdo racchiuso nell'esposizione o dal non essere l'esposizione fatta a dovere. Quindi dir non si deve problema *intrattabile*, ma sibbene assurdo e ripugnante negli estremi o mancante de' dovuti requisiti. Potrei comprovare tutto questo coll'esame di que' problemi un tempo cotanto celebrati che fecero il tormento di tanti matematici, ed eziandio coll'analisi di que' pretesi misterj matematici, che l'ignoranza per tali riguardò, perchè non salì giammai alle prime origini delle cose.

Non debbo per altro dissimulare che fra il modo di ragionare delle mere logiche *convenienze* e *discrepanze* degli oggetti e il modo di ragionare delle *dipendenze* e delle *connessioni* fra le *cagioni* e gli effetti, passa per un rapporto una totale diversità. Ma questa diversità non varia punto il concepimento logico della verità, nè la di lei struttura, dirò così, nè la legge unica dell'analisi applicata successivamente alle parti singolari. La diversità consiste soltanto nell'*ordine* o a dir meglio nella distribuzione degli oggetti. Come in pittura posso ravvicinare nello stesso quadro un edificio della China ad un edificio di Londra, così pure nella mia immaginazione quando scelgo di rilevare le *somiglianze* e le *differenze* di due oggetti, posso prescindere dalla loro reale collocazione in natura e dalla loro priorità e posteriorità di esistenza: in breve mi limito alle loro qualità, facendo astrazione dalle circostanze con cui esistono nello spazio e nel tempo. Ciò appartiene agli oggetti che noi giudichiamo esistenti fuori di noi. Per lo contrario ragionando delle *cagioni* e degli *effetti*, l'ordine non è più *arbitrario* rapporto alle connessioni ed alle esistenze; ma viene necessariamente determinato dall'ordine e dalla

successione reale delle cose e viene siffattamente determinato, che il negligerlo o il controverterlo, produrrebbe errori e assurdi formali. E gli uni e gli altri sarebbero gravemente nocivi, attesa la natura degli oggetti cui appartengono (1).

Per altro agevolmente si scorgerà che collo stesso metodo esaminando le connessioni e le dipendenze, previo un esatto stato istorico o sperimentale della cosa, si giungerà ad un risultato del pari evidente, il quale determinerà o la nostra assoluta o respettiva *ignoranza*, o la nostra certa *scienza*. E l'una e l'altra di queste cose è infinitamente utile alla umanità.

Ben è vero che talvolta nella mancanza di cognizione di certe *concause*, l'intelletto umano attribuirà interamente l'effetto alla *sola* cagione conosciuta; ma l'errore allora è inemendabile, l'uomo non è colpevole, e altro non constando, è costretto ad attenersi alla cagione conosciuta.

Da questa considerazione emerge una necessaria *limitazione* alla proposizione proposta in cui abbiamo enunciato l'esistenza di un mezzo *infallibile* a conoscere la verità. Noi abbiamo inteso ed intendiamo che riguardi non le verità *storiche* per dir così e quali esistono nei rapporti forse comprensibili all'uomo (2), ma di cui però mancarono le notizie e le occasioni per ottenerle; ma riguardi soltanto le verità di *osservazione* e di *deduzione* su le notizie che la presenza delle cose ha offerte o poteva offrire alla mente umana. Qui il giudicio dei dotti è concorde; là è precario.

(1) V. a pag. 88 del Tom. I.

(2) V. P. II, Sezione I, Capo XVIII, pag. 97 del Tom. I, *le osservazioni*.

CAPO V.

Continuazione. — Come il metodo sopra esposto escluda tutti i casi possibili dell' errore ed abbracci tutti gli accidenti della verità.

Ritenuta la limitazione ora fatta su le verità e gli errori comprensibili all' uomo, mi rimane a provare fino a che si estenda la forza e la sfera d' influenza del metodo sopra divisato: e dico che egli esclude tutti i casi possibili degli errori di *osservazione* e di *deduzione* ed abbraccia tutti gli accidenti favorevoli alla verità. Alcuni filosofi hanno asserito che la scoperta di *tutte* le verità nuove è effetto dell' *accidente*. Se si parla della scoperta delle verità che ho sopra disegnato col nome di *storiche*: ciò è vero. Che se poi si ragioni delle altre verità di osservazione e di deduzione: se ciò si verificasse in *fatto*, deriverebbe unicamente da qualche *difetto* di memoria e di attenzione, e perciò nel *complesso* degli uomini sarebbe evitabile e correggibile. Ma sarebbe sempre vero che mercè il metodo sopra divisato, l' uomo di *genio* non sarebbe dono della sola natura e dell' accidente, ma sibbene dell' arte. Conciossiachè se da prima noi abbiamo sottomesso le occasioni dell' attenzione ad una specie di ordine *fortuito* (1): ciò da noi fu contemplato nei casi *singolari*; ma perciò appunto che si ragiona di un *Pubblico* questo par che divenga caso di *eccezione* per le ragioni sopra allegate in favore della autorità prestata all' assenso di più uomini che di concerto rivolgono il loro ingegno allo stesso oggetto.

D' altronde non conviene mai perdere di vista che le osservazioni determinate dai rapporti generali, vengono a grado a grado limitate dai meno generali.

(1) V. P. II, Sezione II, Capo XI, pag. 165 del Tom. I.

Che se, anche dopo la scoperta del metodo, piacesse per l'uso pratico di lui attribuire all'accidente tutto quell'impero che prima di tale scoperta esso ha sull'attenzione: ciò non affievolirebbe in conto alcuno la verità della tesi per cui affermo esistere un mezzo infallibile a porre in luce tutte intere le verità di osservazione e di deduzione. Conciossiachè la proposizion mia non riguarda l'esercizio pratico dell'uomo e nemmeno le circostanze favorevoli ad adoperare siffatto metodo: ma sibbene affermo che il mezzo di *sua natura* racchiude una tale efficacia, che praticato dall'uomo certamente gli procura la cognizione della verità. L'una di queste proposizioni è di *fatto* e l'altra *è di diritto*. Lungi pertanto dal collidersi, si conciliano anzi scambievolmente. L'intemperanza morale, la quale produce tuttodì una moltitudine infinita di disordini, forse esclude ella l'esistenza di una regola di perfetta giustizia e di virtù? — Premessa questa conciliazione, procediamo oltre.

ARTICOLO PRIMO

Effetto ed estensione dell' efficacia dell' accidente sulla cognizione della verità.

Quando dicesi che l'accidente è cagione di tante scoperte fisiche e morali, qual è il senso reale che annettere si deve a questa asserzione?

Ogni verità per rapporto all'uomo non può essere che un giudicio. Ogni giudicio non può essenzialmente venir prodotto e creato se non dalla presenza delle idee e da un atto di attenzione. Se dunque all' accidente si attribuisce la scoperta di una verità: ciò non potrebbe significare, senon che esiste una combinazione di circostanze, o non comprensibile o non procurata, la quale introduce nella sensibilità di taluno certe idee, e no

richiama l'attenzione a paragonarne i rapporti. La cognizione del *risultato* di questi rapporti, costituisce appunto la verità relativamente all'uomo.

Ma è ben chiaro che se l'accidente non pareggia il metodo nel guidare successivamente e adequatamente l'umana attenzione su gli aspetti *tutti* di due oggetti: la verità scoperta sarà rapporto agli oggetti medesimi solamente *parziale*. Il concetto integrale, ossia la conchiusione che abbraccia tutto il *complesso* delle verità singolari e che esprime la somma di tutti i rapporti d'identità o di diversità, di cagione o di effetto, mancherà intieramente.

Venendo ora al fatto, chieggo io se l'attività dell'accidente si può ella estendere fino a questo *segno?* — Si noti bene, io qui non parlo di ciò che è possibile metafisicamente, ma sibbene di ciò che per legge stabilita di natura *si può* ottenere.

A questa ricerca, si presenta tosto un' ovvia osservazione. Per la ragione medesima che veggendosi su di una tavola una fila di caratteri di stamperia i quali esprimessero a cagion d'esempio *Arma virumque cano*, non si giudicherebbe mai essere stata opera di un getto fatto a guisa di quello dei dadi: del pari una teoria, un' analisi seguita, non si saprebbe tutta attribuire ad una vista *fortuita*. Nelle cose di fatto dell' ordine fisico e morale non v'ha altra norma solida di ragionare su le leggi *stabilite*, se non che ricorrere alle *consuetudini* della natura. Se si afferma a cagion d'esempio esser legge di natura che l'anno abbia diverse stagioni, e che il sole duri or più ed or meno su l'orizzonte: tale asserzione è fondata unicamente sull'esperienza del passato.

Perlochè, ragionando della sfera attiva dell' accidente nell'impero razionale, chieggo *a quanto* egli per sè solo estenda le viste dello spirito umano allorchè presenta le viste e sveglia l'attenzione? — La storia e la sperienza ci mostrano ch' egli per sè solo non somministra che ristrettissimi e fuggitivi cenni e nulla più.

Se poi si chiede fino a qual segno egli per sè solo sospinga dappoi i passi della ragione e renda *utile* una vista presentata; e specialmente poi se egli esiga *condizione* alcuna preliminare onde inspirare dirò così la verità: io rispondo colle seguenti osservazioni.

Soventi volte l'accidente presenta le occasioni più favorevoli a vedere una nuova verità, ma le presenta in vano. L'ignoranza o la disattenzione vi si oppongono. Ad un uomo della plebe si presentano nell' ordine morale certi oggetti che nella testa di un filosofo avrebbero prodotta una luminosa e feconda teoria; ma nell' uomo della plebe quasi semi gettati su sterile arena, muojono senza germogliare. — Quante volte ad un pastore sui monti e fra i boschi la natura svela certi segreti, che il fisico si tormenterebbe in vano d'indovinare. Ma allo sguardo zotico del pecorajo trascorrono inosservati o veramente eccitano uno stupore passaggiero e nulla più. La storia delle invenzioni di ogni genere e la sperienza giornaliera somministrano infinite prove di questa verità. Negli uomini istessi illuminati, se da qualche passione vengano assorti, avviene il medesimo. Ma per ora atteniamoci ai rapporti della *cognizione* e sorpassiamo quelli dell' attenzione.

D'onde deriva che nel filosofo che avverte ad un fenomeno o fisico o morale, ovvero anche ad un accozzamento non premeditato di idee, l'accidente divien fecondo di verità? È troppo chiaro che deriva da ciò che nel filosofo la mente si trova dapprima fornita di altre convenienti cognizioni, le quali facilmente si accoppiano colle fortuite successive; ed all' opposto l'idiota ne manca. Di fatti quale è il carattere che contraddistingue l'uno dall' altro, talchè l'accidente debba favorir l'uno e l'altro no? Certamente è quello solo che distingue un uomo istruito da un altro che non lo è.

Ma approssimiamoci viemeglio alla verità. La sperienza e la ragione ci dimostrano che se queste cognizioni precedenti non si trovano in un rapporto *assai vicino* con quelle che presentate vengono dall'accidente: questo non offre sorgente alcuna di verità. Diffatto se fra le cognizioni attuâli acquisite e le fortuite si frapponesse un'assai lunga distanza: è troppo chiaro che sul momento la mente umana non potrebbe coglierne gli estremi, perchè eccederebbero soverchiamente la sua naturale capacità. Dall'altro canto passato l'istante, l'occasione svanisce e non si produce verun effetto di comprensione e di giudicio.

Dunque in fatto di verità, perchè l'accidente riesca fecondo di un buon pensiero o di un'alquanto estesa scoperta, si richiede che il fondo dirò così dello spirito umano sia *preparato* e disposto a guisa d'addentellato, ossia che le sue idee siano in tal guisa associate ed ordinate che facilmente înnestare si possano colle fortuite; nè ciò solo, ma inoltre ricercasi che l'intervallo fra le une e le altre non sia considerabile o a dir meglio che le une e le altre non siano fra loro molto disparate.

Può talvolta avvenire che la mente umana avendo due *serie* separate di idee, non vi ravvisi gli anelli intermedj di comunicazione. Allora l'accidente serve a guisa di ponte, il quale mostra e rende praticabile la comunicazione dapprima incognita fra due strade già cognite ed appianate. Allora pronto e fecondo riesce l'effetto dell'accidente. Ma anche in questo caso la catena intermedia delle idee non può essere lunga ed eccedere i limiti di un semplice raziocinio; altrimenti l'efficacia dell'accidente riescirebbe frustranea per la medesima ragione sopra discorsa.

Talvolta poi guida ad un varco non preveduto e nel quale non si scorgono gli estremi di passaggio: ed allora l'accidente somministra quelle verità *isolate*, delle

quali parecchie ve n' ha specialmente nella fisica. Ma esse non appartengono a quelle di riflessione, ma sibbene a quelle di *sensazione*.

Però l'effetto più noto e visibile dell'accidente, si è la *vocazione* ad una data scienza od arte. In tal caso egli non apporta veruna speciale cognizione della verità, ma solamente somministra eccitamenti ad acquistarla. Allora rassomiglia a taluno che inviti a leggere un libro, predicandolo interessante senza spiegarne il contenuto. Appartiene intieramente al leggitore il rilevarne la dottrina e il trarne le convenienti istruzioni. Quindi allora non siamo debitori all'accidente delle nostre cognizioni più di quello che lo saremmo ad un cieco o ad un ignorante, il quale ci additasse l'esistenza di un libro istruttivo.

Dalle cose esposte fino a qui, si deduce che l'accidente si può contemplare come operativo *in tre* distinte maniere, cioè: 1.° come stimolo ad acquistare certe cognizioni; 2.° come apportatore diretto di cenni rapidi di cognizione; 3.° come stimolo ed istruttore nel medesimo tempo.

La prima maniera non appartiene al nostro assunto. Noi ragioniamo qui della cognizione *intima* della verità e non della passione d' intraprenderne la ricerca. Nemmeno la seconda maniera può interessare la presente trattazione; perchè l'accidente in quella rassomiglia a taluno che mostri in privato una pagina di un libro, e ne lasci leggere una riga e poi lo chiuda e lo nasconda. Ora nel presente argomento di questo scritto valutar si debbono le cagioni operanti su la massa intera di un popolo o di una colta classe di persone; e perciò la cognizione della verità si debbe derivare da cagioni costanti e comuni; specialmente poi perchè ci vien proposto il Pubblico in astratto, e si deve prescindere da qualunque luogo e paese e momentanea circostanza.

Quindi i vantaggi e gli svantaggi puramente accidentali non possono recare al Pubblico alcuna prerogativa speciale sopra del privato, ma all' opposto la comunicano al privato sopra del Pubblico. Tale è appunto la sorte di molti uomini di genio e di tutti quegli inventori i quali a rigor di termine meritano questo nome.

Della terza maniera non faremo parola, come di cosa superflua; ella è una mera *unione* delle due precedenti.

Non era inutil cosa il considerare da vicino questa sorgente di cognizioni, postochè sembrava avere qualche influenza sulla opinione avvalorante i pubblici giudicj.

ARTICOLO SECONDO

Come il metodo gradualmente analitico e recapitolante escluda i casi dell' errore e racchiuda tutti gli accidenti favorevoli alla verità di riflessione.

Io non dubito che chi dà una occhiata alla esposizione e alla pratica del metodo sovra esposto, non accordi agevolmente che esso raduna tutti gli accidenti favorevoli alle verità di osservazione e di deduzione, ed esclude tutti i casi possibili di errore. Se tutte le convenienze e sconvenienze sono sentite: tutti i giudicj sono dunque tessuti, *tutte* le verità scoperte, tutti gli errori esclusi. Ciò è troppo manifesto e non abbisogna ulterior dimostrazione.

Solo sembrami non inutil cosa il far osservare che quando proponiamo di ritrovar con quel metodo qualche *special* verità, ci avviene di abbatterci impensatamente in altre luminose ed importanti verità, delle quali non ci eravamo pur sognata la esistenza. Scorgo in vetta di un colle un edificio che mi vien brama di visitare. Io salir vi debbo per un aperto sentiero, da me però non mai per lo addietro praticato. Con qual grata sor-

presa m' avviene per via di vedere aprirsi avanti allo sguardo mio le varie scene, ove per lunga fuga boschi e colli e fiumi e paesi sono in vaga distribuzione disposti, l' aspetto dei quali io non immaginava allorquando mi avviai per quel sentiero! — Io chiamo in testimonio tutti que' pochi pensatori, i quali hanno fatto un uso completo dell' analisi in qualsiasi materia; e sono ben certo ch' eglino tutti or più ed or meno saranno stati sorpresi da queste aggradevoli fughe d' idee, e scossi da un vivo trasporto di gioja si saranno vieppiù confermati nella persuasione della piena efficacia di siffatto metodo in pro della istruzione umana. Ardisco predire, che a malgrado dell' alta opinione che si nutre della ricchezza dei lumi di questo secolo, potrà avvenir tuttavia che in ogni materia esista un Archimede, il quale colto da un' ebbrezza di verità non solo esca dal bagno esclamando *inveni*, *inveni*, ma eziandio possa con trasporto esclamare: io trovai *assai più* di quello ch' io m' era proposto di scoprire. Questi sono, se mi lice dirlo, i colpi segreti della grazia razionale, coi quali il genio della verità e della sana ragione conferma ed infervora i suoi eletti nella difficile ed unica via della certezza.

Non so con quale accoglienza siasi dai dotti trattata l' opinione di un troppo celebre scrittore, colla quale sostiene per principio necessario di natura che ogni *nuovo* pensamento sia *dono dell' accidente*. So però che la ragione ch' egli ne adduce è inconcludente: « Una verità « intieramente incognita non può essere oggetto della « mia meditazione (1). » Questo riflesso è vero, ma la conseguenza non è legittima. Conciossiachè l' oggetto cognito della mia meditazione analizzato con metodo mi può somministrare certe verità, delle quali prima della meditazione non aveva il minimo presentimento; non altri-

(1) Helvetius, *De l'homme*, Sect. 3, Cap. 2.

menti che un libro o un gabinetto che mi proponga di visitare mi offre oggetti dapprima non veduti. Si dirà che altro è un oggetto di meditazione ed altro è un oggetto sensibile incognito. Io rispondo che un' idea anche presente all' anima della quale l' attenzione non abbia per anche distinti e rilevati i rapporti e le particolarità, può somministrare almeno *tutte* le idee *relative* ossia i giudicj in una maniera totalmente *nuova*. Si sa che ogni verità di riflessione consiste appunto nella cognizione dei risultati di sì fatti rapporti. Nel paragone dei due cembali, io poteva scoprire che *tutte* le corde di entrambi fossero dissonanti ; la qual verità riescirebbe *generale* per rapporto a quei due oggetti, nel mentre pure ch' io m' era proposto soltanto una *speciale* verità, la quale era di sapere se ne esistessero *alcune* concordanti.

Per le cose fin qui esposte convengo che esista un mezzo *infallibile* a scoprire le verità di osservazione e di deduzione, e che perciò il primo supposto inchiuso nell' opinione autorizzante i pubblici giudicj dei dotti sia pienamente vero.

Ma tutto questo non determina peranche nulla per lo stato reale e pratico del Pubblico, sicchè si attribuisca a' suoi giudicj una preferenza di verità sopra quelli di un solo. — Parlando metafisicamente, sì fatto metodo può essere usato con pari felicità da un solo uomo o da molti insieme. In tal caso meramente *possibile* il privato non abbisognerebbe della assicurazione dell' altrui giudicio nelle verità di osservazione e di deduzione, come non ne abbisogna in una dimostrazione geometrica.

Perlochè ora è d' uopo indagare se il secondo supposto racchiuso nell' opinione convalidante i pubblici giudicj al dissopra di quelli de' privati si verifichi o no? — Egli era quello che si esprime col comune proverbio *plus vident oculi quam oculus.*

Prima di sperimentarne la verità, stimo acconcio di additare in qual guisa si debba verificare, giusta i termini che racchiude.

Ma avanti di accingermi a questa intrapresa, debbo giustificare il contegno mio sopra adoperato, estendendo in generale un esempio sensibile.

CAPO VI.

Che il metodo e le leggi dei giudicj e dei raziocinj delle cose sensibili, si applicano rettamente a qualsiasi materia.

Quando io penso ad una massa di piombo, la mia anima non rimane meno spirituale che allorquando penso ad un angelo o a Dio. E l'una e l'altra idea sono sempre modificazioni del mio stesso essere pensante o a dir meglio egli è lo stesso mio spirito in quanto riveste l'una o l'altra idea. Egli rassomiglia ad uno specchio, le cui riflessioni si fanno colla medesima legge fondamentale tanto riflettendo l'una quanto l'altra pittura.

Se io ravviso le relazioni d'identità e di diversità, d'azione o d'effetto che passano fra due oggetti corporei o a dir meglio fra le loro idee, o fra due idee intellettuali o fra una corporea ed una intellettuale: l'atto del mio intendimento è sempre *simile ed eguale* (1). La diversità sta nella natura *intrinseca* degli oggetti, gli uni dei quali sono corporei e gli altri incorporei; e non nel *modo* di concepire e giudicare dell'anima che è sempre il medesimo.

Inoltre l'essere le idee in sè medesime o semplici o complesse, o generali o singolari, non può indurre varietà nè differenza fra le leggi dei concetti e dei raziocinj che versano su di loro; conciossiachè la *semplicità* e la *complicazione* delle idee sono *qualità* che si verificano promiscuamente tanto negli oggetti sensibili, quanto negli intellettuali. La nozione di un essere che definisco dotato delle facoltà di sentire, di volere e di eseguire le volizioni, racchiude essenzialmente il concetto di *tre* distinte idee, le quali fanno riescire l'idea totale *complessa*.

(1) V. P. I, Capo II.

Ecco l'idea dell'anima umana, oggetto *incorporeo*. Se tentassi sottrarre taluna di siffatte parziali idee, distruggerei il concetto di un'anima umana. — Pure quest'idea quanto è complessa a fronte di quella di un circolo tracciato su la carta! Il carattere di complesso non si oppone al corporeo, ma soltanto al semplice. Il concetto del moltiplice in parti si oppone solamente al concetto dell'unico rigorosamente.

Perlocchè non si potrebbe sentire ripugnanza ragionevole nel vedere che le conseguenze dedotte da un esperimento logico fatto sopra due cembali, si estendessero ad ogni maniera di giudicj.

Ma perchè mai avviene che con *pari facilità* non si possano tessere le analisi e le ricomposizioni su le cose *astratte* e *generali*, come su le cose sensibili ed individuali? La ragione della differenza è troppo manifesta. Un oggetto sensibile può realmente sottomettersi all'occhio o esprimersi in figura: dove per lo contrario un oggetto astratto o generale, non può essermi reso presente se non col magistero della *memoria* o vogliam dire della immaginazione. Ben è vero che dopo che è reso presente può essere espresso coll'uso *dei segni*, specialmente in *iscritto*: e quindi si scorge la necessità di una somma *esattezza* nel foggiare i vocaboli anche per uso di colui che produce una propria idea. Qualunque scrittore avrà sperimentato soventi volte che la scelta sola di un vocabolo avrà influito su la cognizione di molti rapporti di una cosa qualunque, e quindi su la scoperta di una verità e sempre poi sopra una chiara di lei dimostrazione.

Ma se questo sussidio giova *dopo* che le idee sono risvegliate, qual soccorso possiamo noi avere contro i *difetti* della memoria, la quale o non riproduce assolutamente le idee in tutto o in parte o le offre in una guisa languida, o finalmente le affolla d'una maniera

rapida e confusa, talchè al momento che ne abbiamo espressa qualcheduna, le altre sono già svanite dallo sguardo della mente (1)? Contro sì fatti difetti non v'è rimedio, conciossiachè non è in potere dell'uomo il fissarsi sulle sue idee nell'atto stesso che ne distoglie la sua attenzione (2).

Ecco dove consiste la *differenza* e la difficoltà maggiore nel maneggiare analiticamente le idee astratte e generali e ogni rappresentazione *interna* in paragone di un visibile oggetto *esterno*. — E qui di nuovo si riconferma una delle cagioni fisiche che può frapporre una grandissima *differenza* fra gli ingegni degli uomini. Si vede inoltre che al buon raziocinio ed alla vasta comprensione delle cose si esige una forte, vivace e durevole memoria, vasta quanto la materia che si tratta. Onde parmi che sia un favellare improprio dire che una gran memoria escluda un grande ingegno. Io son d'avviso che dir si dovrebbe piuttosto che una memoria grandemente caricata di molte notizie, non lascia il *tempo* nè permette l'*abito* del raziocinio. In breve contemplar non si deve la *potenza* della memoria, ma sibbene il di lei *esercizio esclusivo*.

(1) V. P. II, Sezione I, Capo XXI.
(2) V. P. III, Sezione I, Capo II.

CAPO VII.

Degli aspetti diversi sotto i quali si può assumere il giudicio del Pubblico.

Dire che molt'occhi veggono più che un solo, suppone che molt' occhi esaminino una data cosa attentamente, o almeno ciascuno ne rilevi una parte, talchè l'unione di tutte vicendevolmente comunicate costituisca un concetto *completo*. Altrimenti un occhio solo attento indagatore vedrebbe assai più che cent'occhi distratti.

Inoltre col dire che molt' occhi veggano di più che un solo, non si determina *quanto* ci veggano di più. Ora trattandosi di *ravvisare* la verità, è cosa importantissima il sapere la comune *misura* di vedere del Pubblico anche illuminato. Le verità sono immutabili e stanno per dir così collocate immobilmente in un dato luogo, per raggiungere il quale è indispensabile percorrere una carriera più o meno lunga. Ma per quanta velocità piaccia attribuire all'uomo, egli non potrà eccedere giammai l'angolo che le sue gambe possono fare nel dar ogni passo. Parliamo senza metafora: egli non potrà eccedere mai i limiti della naturale sua intuitiva comprensione, talchè sarà costretto sempre nelle materie *complesse* a ripetere più o meno a lungo le sue occhiate; nè in ciò vi può essere differenza fra un solo o molti.

Quindi è che siccome tutto un popolo situato in una pianura, non vede ciò che si apre allo sguardo di un solo uomo collocato sulla cima di un colle vicino: del pari nel paese della ragione esister può un solo individuo che in qualche materia vegga di più che tutti i suoi contemporanei uniti. Tali sono appunto i genj, i quali hanno ampliato i limiti delle umane cognizioni. Sotto questo punto di vista il Pubblico come potrebbe mai esser giudice competente di verità *avanti* che gli fossero comuni-

cate le grandi scoperte, non dico di rigorosa *invenzione*, ma di pura *osservazione* e *deduzione*, delle quali appunto parecchie s'incontrano nella storia delle scienze? E pur vero che dappoi le adottò e le riconobbe per vere. Ma è pur vero che dapprima fu imbevuto di un comune *errore* che riconobbe e riprovò. È pur vero che egli dapprima non conoscendo le posteriori scoperte, non poteva far uso di incogniti principj nel recare i suoi giudicj.

Dunque la storia dello spirito umano siccome presenta in ogni materia errori *comuni*, rivocati pur anco dal giudicio concorde del medesimo Pubblico che pria li professò: così giova dedurre che il suo giudicio non si estenda a modellare i *principj* direttori dei giudicj, ma solamente abbia forza a pronunciare su la verità di un *paragone*, assumendo per norma il principio ricevuto e riportandolo al nuovo oggetto.

Convien dire per altro che se egli *cangia* d'avviso, ciò non avvenga in forza di sì fatto paragone, ma sibbene per quel *lume di ragione* di cui più sopra si è parlato (1), mercè il quale venendogli svelati ed offerti luminosamente nuovi rapporti, non si può esimere dal riconoscerne le forme e le connessioni.

È chiaro per altro che sì fatto magistero non *determina* nulla di preciso per la verità, non altrimenti che la bontà di un occhio umano non determina per sè medesima la struttura e il colore di un oggetto visibile (2).

Ma affine che lo scopo delle nostre ricerche non vada soggetto ad uno *scambio* facilissimo, attesa la somiglianza dei termini, stimo acconcio premettere alcune generali e teoretiche distinzioni.

La frase di *giudicio del Pubblico* si può assumere in *due* sensi, ciascuno de' quali importa una relazione ed un

(1) V. P. II, Sezione II, Capo VI, pag. 147 del vol. prec.

(2) V. Loco sopra citato.

effetto assai *diverso*. — Ella può significare lo stesso che un' *opinione* del Pubblico intorno a qualche oggetto e può eziandio disegnare una mera *decisione* intorno a qualsiasi materia.

Sotto la prima interpretazione il vocabolo di *giudicio* veste un significato totalmente logico, attesochè è noto che ogni *opinione* consiste appunto in un giudicio. Nell'altra interpretazione poi inchiude un concetto per dir così *giuridico* e quale appunto egli presenta allorchè il Pubblico giudica fra due partiti fra i quali ferve una qualche controversia di opinioni, allorchè assistendo ad uno spettacolo ne afferma o nega la bellezza o la magnificenza, o pronuncia sul merito di un libro, di un'azione, di una persona, di una manifattura o assolutamente o comparativamente ad un' altra opera o azione o persona.

Nell' usitato modo di favellare sembra che la denominazione di *giudicio* venga riservata più propriamente a questa *seconda* specie; e che alla prima si applichi in vece più esattamente il nome di *opinione* che di giudicio. Diffatti dicesi che il Pubblico reca *giudicio* fra le opinioni di Leibnitz e di Newton, e viceversa dicesi più propriamente che il Pubblico tiene opinioni religiose, morali, fisiche, politiche, di quello che dire tiene *giudicj* religiosi, morali, fisici e politici.

Ciò premesso, se dobbiamo estimare il giudicio del Pubblico nel senso di mera *decisione*, in quanto ha rapporto alla *verità*, si debbono distinguere *due* considerazioni fondamentali, la prima cioè *di diritto* e la seconda di *fatto*.

La prima riguarda il *principio* o la *regola* che serve di norma al giudicio decisivo del Pubblico. — La seconda poi riguarda la pratica, ossia le *leggi* di *fatto* naturali colle quali la ragione umana viene in molti uomini diretta a giudicare.

Ritenuto tutto questo, sembrerà per avventura a primo aspetto che il giudicio del Pubblico intendente, riguardato come una mera *decisione*, non importi un apparato tanto grandioso di condizioni come quello che abbiamo premesso. Ma se più addentro si consideri la cosa, si scoprirà che anche un tale giudicio soventi volte esige le medesime condizioni, le quali nelle prime parti di questo scritto sono state da noi annoverate; a meno che da un canto non vogliamo assumere per norma di verità una mera *provvisoria* apparenza delle cose tanto nella loro intrinseca nozione, quanto nel modo di presentarne gli aspetti e di tesserne i rapporti; e dall' altro canto non vogliamo ammettere che qualunque *grado* di lumi del Pubblico, nelle diverse progressioni dell' incivilimento, sia egualmente acconcio a renderlo giudice competente delle verità complesse, e quindi sempre egualmente dotto ed immutabile ed infallibile.

Ho detto *soventi volte:* ed è quindi mestieri determinar la ragione e i confini di questa limitazione.

Per due maniere il Pubblico può recare una *decisione*. O assumendo per norma la verità possibile della cosa, colla quale confrontando l' oggetto speciale, ne rileva la rispettiva conformità o deformità, quindi giudica a norma del sentimento che ne riporta. Ovvero decide assumendo per norma un già cognito e professato principio, ovvero un modello intorno al quale ha una data opinione di verità o di falsità, o di bontà o di malvagità, o di bellezza o di turpitudine, o di perfezione o di difetto.

Nel primo caso la norma che assume può esser in sè medesima vera e perfetta, e può essere eziandio falsa e difettosa. — Ma siccome intorno a questa norma si presuppone che il Pubblico tenga qualche *opinione* così la chiamerò *giudicio logico antecedente* a differenza del posteriore decisivo, cui nominerò giudicio *susseguente*.

Ma se il giudicio antecedente fosse in sè medesimo *falso*, è incontrastabile che anche il susseguente dovrebbe riescire necessariamente falso, quantunque *molti* lo deducessero. — In tal caso dunque affine di caratterizzare un pubblico giudicio come *vero*, non basterebbe ch' egli fosse formato rettamente; ma sarebbe necessario di più che il principio da cui è dedotto fosse *vero per sè medesimo;* epperò che il Pubblico non avesse dapprima errato nel giudicio antecedente. La validità dunque dei giudicj *decisivi* e susseguenti del Pubblico, risultar dovrebbe dal previo adempimento delle condizioni, che la verità esige dallo spirito umano, per fissare i principj logici delle cose.

Che se poi si tratta del *secondo* caso, allora ci troviamo con principj dirò così di *convenzione* o di fatto *positivo*. In questa ipotesi la verità di un giudicio dovendo essere il risultato completo dei rapporti fra due oggetti fissi, l' uno de' quali si pone come norma di verità, di bontà, di bellezza e di perfezione, e l' altro come oggetto di paragone: in tale ipotesi, dico, le condizioni per giudicare rettamente sono meno difficili e meno numerose, e quindi è più agevol cosa ottenere la verità. Ma ciò non pertanto è sempre vero che se *tutte* le esposte condizioni non si debbono riscontrare nella pratica del Pubblico, tuttavia vi debbono aver luogo quelle che sono proprie dei più semplici giudicj di paragone.

In tal caso per altro la competenza dei giudicj del Pubblico viene assai ristretta. Conciossiachè verrebbe esclusa dal recare giudicio autorevole su le *cagioni* dei fenomeni e dei fatti dell' ordine fisico e morale e limitata ad un semplice giudicio *comparativo* delle convenienze e delle disconvenienze, del più o del meno, del bello o del turpe, del bene o del male, a norma del *sentimento*. Allorchè si vuole assegnare la vera e ade-

quata ragione del *moto* della sfera di un oriuolo, sarà sempre d'uopo indicare la molla elastica, i rocchetti e le ruote e la loro scambievole connessione. Perlochè o siano molti uomini od un solo, esistano in tempo di barbarie ovvero d'incivilimento: fin che non giungeranno a sì fatta cognizione, tutte le loro teorie e le ipotesi saranno sempre false; e quindi i loro giudicj su la vera *cagione* non potranno esser veri in parte alcuna, attesochè l'effetto è un risultato *unico* derivante in ragion composta dalla considerazione di tutte le cagioni confluenti a produrlo.

Quindi è che se in fatto di rassomiglianza e differenza o del più e del meno, apparir possono verità parziali ed ovvie, ciò non può avvenire allorchè si ragiona delle cagioni e degli effetti.

Ma egli è pur vero che nello spingere successivamente i principj logici verso le loro *origini*, non si deve procedere all'infinito. Alla fine si giunge ad un principio o almeno ad una classe di principj, oltre i quali è impossibile procedere. Perlochè siccome i giudicj *antecedenti* sono dal canto loro susseguenti ad altri principj, non si schiva la difficoltà esaminandoli partitamente l'uno rispettivamente all'altro; ma in vece è d'uopo riportarli tutti ad una norma comune, qual è la verità essenziale delle cose.

Riducendo però allo *stato reale* delle civili popolazioni questa considerazione, si giunge ad una situazione, nella quale troviamo la massa della società fornita degli *elementi* costituenti la ragionevolezza civile. Ma questi alla perfine che cosa sono in sè medesimi? Eglino altro non sono che le idee *radicali*, dirò così, della ragionevolezza, le quali tratte vengono dalle più *ordinarie* scene e dalle più ovvie apparenze dell'ordine fisico e morale. — Ma a qual pro si potrebbono elleno allegare laddove si

tratta delle più *complesse* verità tanto fisiche quanto morali, le quali pur sono quelle che più largamente padroneggiano il sistema delle nostre cognizioni?

Ma omai dalle viste teoretiche, eccoci avviati verso le considerazioni *di fatto*.

CAPO VIII.

Che in qualunque epoca della ragionevolezza esiste una cagione comune a commettere errori simili e durevoli. — *Della* prima epoca. — *Filosofia volgare.*

Tutti gli uomini prima di essere dotti ed illuminati, sono ignoranti e rozzi. Tutti i popoli prima di essere politi furono selvaggi e barbari. La *natura*, la società e l'uomo interiore sono gli oggetti sui quali tutti gli uomini culti formano osservazioni, traggono nozioni e pronunciano giudicj.

Al maggior numero degli ingegni umani nel vario giro delle circostanze della vita, si presentano pressochè le medesime ovvie riflessioni su le stesse apparenze. Lo spettacolo dei cieli nel giorno e nella notte, quello delle stagioni, delle meteore, la terra, gli animali, i vegetabili, i minerali, gli elementi, le arti necessarie, il linguaggio, le leggi apparenti delle percezioni, gli interessi comuni, sono tutte cose le quali a prima vista offrono ad ogni individuo i medesimi aspetti. — Ora se dal seno di un popolo incivilito sorgano ragionatori i quali volgano la loro attenzione a tutto questo vario spettacolo, potranno eglino mai tutto ad un tratto non dirò divenire intendenti dei diversi rapporti delle cose, ma solamente ritrovare il vero *metodo* di osservare e di scoprire? Ciò violerebbe le leggi cognite e consuete della umana natura. Come conciliarlo colla ristretta *capacità* umana; come verificare le leggi inevitabili della *continuità* sopra accennata? Come riscontrarle coi fatti inseriti negli annali della umana perfettibilità?

Dunque avvenir deve, come diffatti avvenne, che quei ragionatori incomincino le loro teorie dalle più ovvie apparenze e traggano le loro prove dalla similitudine delle cose familiari; e se meditano assai, diventeranno astrattissimi; ma saranno ignorantissimi sempre.

Così dopo che le menti umane cessano di *personificare* le cagioni delle cose, allorchè sciolgono le idee dall'ingombro più concreto ed incominciano a dar luogo all'osservazione, si volgono ad indagare le cagioni nella natura. Ma per quanti deviamenti e quanto a lungo non si aggireranno entro l'ima atmosfera delle nozioni *volgari?*

Se li seguiamo nelle loro speculazioni sul regno *fisico*, veggendo eglino intorno a sè il cielo stendersi a guisa di volta e tutte le stelle parendo loro poste ad eguale distanza, si figureranno una sfera o a dir meglio uno strato sferico trasparente in cui le stelle siano inchiodate come sopra un fondo solido. — Diranno che questo cielo si move intorno alla terra, perchè tale è l'apparenza. Alcuni di loro poi, dopo lunghe osservazioni, scoprendo che i pianeti hanno un moto speciale, assegneranno loro una sfera di cristallo trasparente in circoli perfetti. — Ed ecco un'*astronomia* intelligibile a tutti, da tutti facilmente accolta, nella quale tutti o almeno il maggior numero dei ragionatori converranno, perchè ne trovano una *comune* ovvia ragione o a dir meglio spiegazione. Così vedendo talvolta rovesci di pioggia, immagineranno, a simiglianza delle cose che veggono in terra, serbatoj da cui come da vasi ed otri le acque vengano traboccate.

Nella fulgure, dopo certe funeste sperienze di alberi scorticati e infranti, di materie accese, di fabbriche diroccate, immagineranno a simiglianza delle cose più note e familiari un sasso o un ferro rovente, scagliato con impeto sorprendente e collocheranno in cielo zolfi, bitumi ed altre confuse materie che esalate dalla terra poi si accozzano e si accendono.

Osservando inoltre che i vapori, il fumo, il fuoco, ecc. salgono in alto, l'acqua discende al basso e la pietra gravita enormemente, immagineranno le varie *sfere* di

tendenza; e quindi la regione del fuoco sarà più alta, quella del fumo e dei vapori più bassa, quella finalmente dei gravi nel seno della terra.

Sentendo talvolta la terra tremar sotto a' loro piedi, la loro casa scossa dall'impeto del vento, e il turbine schiantare alberi e atterrare abitazioni, eglino si figureranno che sotterra i venti vengano fra loro a fiera lotta e facciano traballare la terra: ed ecco il *terremoto*.

Passando ai corpi organizzati, e riflettendo che tutti nella loro specie, siano animali, siano vegetabili, vestono una *forma simile* e nascono da ascose sementi; ed essendo loro d'altronde noto che gli artefici hanno certe loro *forme* onde sollecitamente gettare e far sortire molte cose tutte simili e che ripetendo sempre lo stesso getto, l'opera riesce sempre *eguale:* così naturalmente immagineranno le *forme plastiche* ed altre preformazioni di siffatta specie. — Alcune volte poi quando nei luoghi chiusi si avvedranno di certi vermi o della muffa, nascerà loro l'idea della generazione dalla putredine o dall'accidente.

Finalmente sperimentando che ogni luogo è pieno d'*aria*, che l'acqua penetra ovunque trova meati ove porsi a livello, che l'aria e l'acqua s'ingorgano nell'atto di darsi scambievolmente luogo, ma che nulla lasciano di *vano*, immagineranno nella natura una innata tendenza a riempiere ogni cosa ed una ripugnanza a lasciar vuoti; e denomineranno tale tendenza *orror di vacuo*.

Così se le prime popolazioni non conoscendo altre cagioni attive fuori degli esseri *animati*, dovettero immaginare in cielo, nell'aria e nel seno della terra *uomini* o *genj* buoni o cattivi: la nazione incivilita per egual maniera spiegherà i fenomeni della natura mercè le leggi più *cognite* e più grossolane, le quali a prima vista nella natura e nelle arti si svelano o si aprono alla impaziente meditazione di un ingegno che rifugge

d'intisichire su minute, lente, ripetute e spesso frustrate e sempre faticose e poco sorprendenti osservazioni. — Se fra le nazioni può esistere qualche *varietà*, ella sarà di modificazione, ma non di essenza nel fondo dei pensieri. — Nel nostro spirito non v' ha pressochè veruna nozione *anteriore* a quelle che apprendiamo dallo spettacolo diretto della natura e dell' arte nel paese che abitiamo. — Questo principio quanto non è fecondo di osservazioni utili all' educazione!

E come dunque non sarà questa la prima *fisica* di tutte le culte persone nei primordj delle scienze! E come non sarebbe e non sarà sommamente *facile* in tutti i tempi e in tutti i luoghi farla adottare, ammirare, tenere per soddisfacente e certa? Ella scende da principj o a dir meglio da *notizie* cognite, nè reca fatica ad essere compresa. — Rammentiamoci che anche in mezzo ad una generazione illuminata sonovi sempre fanciulli adulti e *ignoranti* e che ad ogni nuova generazione si presentano forniti di tali germoglj comuni, sui quali siffatta filosofia si può sempre e poi sempre innestare. Se, per una finzione, al dì d' oggi tutti i libri e tutti gli intendenti della sana fisica fossero rapiti dalla terra: io son d' avviso che in capo ad un anno questa sarebbe la fisica di tutta l' Europa.

Io non so se male m' apponga, ma parmi che quando una filosofia si trova in tale *lega* colle sempre rinascenti ed eguali nozioni *vulgari*, non può sembrare molto meraviglioso che tenga un concorde, vittorioso e durevole impero su le menti umane.

Molte volte avvenir può (come di fatti è avvenuto) che questa popolare filosofia emigri da un popolo all' altro: ella serve al genere umano come di primi rudimenti e di scala intermedia alla scienza della natura. — In tal caso però si avrebbe torto di calcolarne la vera durata, connettendo le successive epoche in cui

dominò i pensatori nelle rispettive popolazioni. Se un popolo che da cent' anni in qua incominciò ad essere culto e adottò siffatta filosofia, dappoi soggiogato ferocemente venga risommerso nell' ignoranza, e la medesima filosofia passi a regnare in un' altra rozza popolazione per altri cent' anni: non si deve veramente dire che ella ha durato *duecent'* anni nello spirito umano e che per tanto tempo lottò contro la verità.

Ma compiamo il giro dell' orbe intellettuale e delle materie su le quali cadono gli umani giudicj, onde non nasca sospetto ch' io mi voglia, mercè l' esame di una parte sola, disimpegnare dal restante.

Avvezzo dalla prima infanzia l' uomo a trasportare le sue idee fuori di sè ed ai membri del suo corpo, dirà di sentire nella *mano*, nel *piede*, nella *schiena*, e dirà quindi filosofando che l' anima è sparsa in tutto il corpo o pure è tutta in tutto e tutta in ogni parte. — Nei forti affetti suoi sentendo certi plessi di nervi collocati alle regioni del petto, più sensibilmente irritarsi per la loro maggiore corrispondenza col cervello cosicchè nasce una più forte sensazione: dirà che il cuore ama ed odia.

Avvezzo, come dissi, a trasportare le sue idee *fuori* di sè, attribuirà i colori, i suoni, gli odori, i sapori, il caldo, il freddo agli oggetti posti fuori di sè; gli parrà di palpare le realità, di vedere fin per entro le *essenze*. Le sue idee saranno per lui *immagini*, la sua anima uno specchio. Le larve, le entelechie, gli specchietti delle monadi verranno in folla ad abitare gli appartamenti della filosofia, come le ombre dei morti, i folletti, i genj cattivi, i congressi delle streghe, i vampiri escono di notte ad inondare la terra nel regno della superstizione.

I ragionatori allora giudicheranno con eguale audacia delle qualità *reali* e dei *poteri* della natura; e tutta la intellettuale filosofia nelle più astratte nozioni si ri-

sentirà di questo *realizzamento*, fino al segno di inventare le *forme sostanziali*, le realità accidentali e convertire le specie e i generi in *sostanze* esistenti.

A questo passo io non so contenermi dal richiamare le fatte osservazioni e di rivocare alla mente le leggi generali dello spirito umano, che vien mosso per un canto da uno stimolo di curiosità e rintuzzato per l' altro dallo scoraggimento di un' aspra e incerta fatica che spaventa la nostra inerzia e la nostra vanità, mentre la nostra curiosità ha lieve pascolo: perlochè avvenir deve che l' ingegno umano, munito di pochi fatti, si rivolga ad abbracciare *tutto* lo spettacolo fisico e morale posto sotto i suoi occhj.

Che se poi sale a sottili astrazioni, ciò avviene per la medesima legge. È certamente più *comoda* e agevol cosa in una indolente solitudine riversar l' attenzione sulle proprie idee, che uscire ad accattar con istento le osservazioni singolari e staccate in seno della natura e della società. — Perlochè lo spirito umano in forza di tal legge, si darà in balía alle astrazioni ed alle minute anatomie fatte *ex abrupto*, dirò così, sul fenomeno *tal* quale gli verrà presentato, anzichè cumulare i fatti, tessere sperimenti e derivare una buona genesi delle cose. — Qual meraviglia adunque se con sommi ingegni e con lunghe meditazioni, non solo non si allarghi la sfera delle umane cognizioni, ma solamente si ammucchi una illusoria scienza, la quale arresta i progressi della ragione per l' apparenza istessa della verità! Qual meraviglia che presso tutte le società dell' universo si ritrovi l' infanzia della filosofia cinta d' un' aspra selva delle più minute e sfumate astrazioni, le quali sembrano dover piuttosto appartenere all' epoca della maturità?

La geometria potrà fiorire, è vero: ma la geometria non è forse figlia immediata delle *astrazioni* più

ristrette? Grandezze, superficie, numeri, quantità, esigono forse la cognizione dei *fatti* della storia fisica e morale e le penose indagini e le difficili genealogie delle cagioni e degli effetti? — Giacendomi neghittosamente a letto potrò sapere al di sopra di chi che sia, tutte le più minute particolarità della camera che sta sotto gli occhj miei. Ma per sapere con certezza la sola misura del territorio, mi converrà escire, informarmi, far mille e mille passi e spesso indarno. Per sapere come la mia camera fu formata e il magistero che si richiede per farne delle simili, mi converrà scuotere la mia leziosaggine analitica e darmi un moltiplice movimento.

Vero è che lo spirito umano portato su le ali, dirò così, d'una scorrevole curiosità, fa impetuose ed immense escursioni dal visibile all' invisibile, dal presente al passato e dal presente al futuro: ma quali cognizioni ne riporta egli? Chimere e pregiudicj. Diciamo meglio: non accozza se non alterate ripetizioni delle cognizioni più vulgari e familiari di cui è attualmente fornito e nulla più.

All' *invisibile* trasporta le sue sensazioni e le mal distaccate astrazioni, di cui non vide le vere *origini* ma le sole attuali differenze. Quindi senza avvedersene rende il mondo invisibile quasi teatro di riverbero di tutto il suo attuale edificio razionale e nulla più.

Nel *passato* tesse una *cosmogonia*, ultimo confine possibile d'uno degli *estremi* della sua curiosità e v'imprime soltanto il carattere della sua attuale fantasia. Si trovano gli uomini nella infanzia della ragione, in cui aggirati vengono dalle più sensuali immagini? Tutto è *personificato*. La cosmogonia è una *teogonia*. La cagione è in natura (1).

Si trovano eglino in un'epoca primitiva d'incivilimento? La loro cosmogonia sarà una imitazione grossolana,

(1) V. P. II, Sez. II, Cap. XIII, Art. IV, p. 186 del vol. preced.

un impasto, una fermentazione delle cose più triviali che giornalmente cadono sott' occhio nelle opere della natura e dell'arte. Da un capo all' altro del globo nella mente di tutti i filosofi si vede terra, fuoco, acqua, aria, manipolate, svaporate, distribuite in diverse maniere: l'umido, il secco, il luminoso, il tenebroso, il leggero, il pesante, il caldo, il freddo, le congelazioni, le fusioni giocare a capriccio: e se chiedete a tutti questi cosmogonisti dove prendano questi materiali, tutti vi diranno che v' erano *dapprima*. Quasi tutti ve li esibiscono in massa: alcuni poi in tanti granelli d' arena sotto il nome di *atomi*.

Anche qui si vede una ragione comune e naturale, in forza della quale tutti debbano errare di una *sola* maniera, fino a che non infrangano per dir così i chiostri apparenti della natura.

Per rapporto alla cognizione dell'*avvenire* tanto avidamente implorata dalla umana curiosità, l'astrologia giudiciaria, le divinazioni, le sorti, le cabale, per la medesima ragione si creano ed illudono possentemente la ragione del vulgo e de' filosofi.

Io non parlo della teologia dell' uomo abbandonato a sè solo, e che a grado a grado dal regno dei sensi, della fantasia e delle vulgari nozioni passa al regno della ragione. Si è veduto che nella barbara età per una naturale cagione egli è *idolatra*. Un poco più avanti diventa antropomorfita: dappoi o puro materialista acquietandosi sulla catena delle cagioni, ovvero manicheo non sapendo conciliare i beni ed i mali, finalmente poi unitario.

La *morale* dispersa in oracoli, in sentenze, in proverbj, in apoftegmi, costituirà la parte più sana della dottrina dei filosofi. I bisogni sempre presenti e determinanti i rapporti sociali, gli odiosi e penosi *affetti* figli del *sentimento* i quali seguono le infrazioni dei doveri,

l'applauso dato alla virtù, l'infamia ingiunta al delitto, benchè si manchi di un'astratta regola teoretica, dedotta da un ben complesso sistema di rapporti (su de' quali al momento che si tentasse qualche indagine meno che rettamente sistematica, nascerebbero i dispareri speculativi) dirigeranno ciò nonostante per una *sperimentale* opinione i sentimenti comuni degli individui anche pensatori delle civili società.

Quello che si è detto della morale, si deve pur anche estendere per la medesima ragione alla medicina, alla politica, ecc. Perlochè con una teologia assurda, con una cosmogonia romanzesca, con una fisica immaginaria, con una psicologia illusoria, con una metafisica puramente anatomica, con una morale empirica, gli uomini anche culti commettono i *medesimi* errori, perchè esistono in essi le medesime comuni cagioni.

Non sarebbe difficile impresa autenticare tutte queste riflessioni coi *fatti* della storia cognita di tutte le nazioni della terra. Mercè una breve analisi paragonata delle notizie relative ai sovra accennati oggetti riportate dapprima alle rispettive epoche, si comproverebbe l'esattezza di queste mie deduzioni. Ma perchè protrarrebbe di soverchio il mio lavoro, mi riporto a quello che i più sani istorici e filosofi ci hanno riferito della filosofia naturale e razionale di tutte le nazioni.

Le quali cose essendo, parmi che trarre se ne possa una luminosa verità; ed è che le leggi dello spirito e del cuore umano, relativamente alla cognizione della verità ed alla caduta nell'errore, agiscono nella *comune* dei ragionatori ossia sul Pubblico illuminato d'una maniera *eguale*, fino a che almeno non si sottrae dal cerchio costante e sempre mai rinascente delle *vulgari nozioni*.

Del pari si scorge per quali rivoluzioni fallaci, modellati vengono quelli che appellammo giudicj *antecedenti*

ossia le nozioni *normali* sulle quali il Pubblico reca i suoi giudicj, segnatamente quando ha per oggetto di pronunciare sulle *cagioni* e su gli effetti delle cose, ovvero anche sopra le opere e le opinioni.

Quindi, approssimandoci per un doveroso ritorno colle nostre riflessioni al punto da cui ci dipartimmo, giova fare una limitazione al *supposto* autorizzante i giudicj pubblici sopra i giudicj privati, restringendolo entro certi confini; cosicchè fino a quando un Pubblico non ha disceverato le sue vedute da quelle del *vulgo*, non si potrà riguardare giammai come più illuminato di alcuni pochi o di un solo privato. Avverrà bensì che in alcuni paesi l'avviamento alla verità venga maggiormente accelerato; ma questo non ismentisce la regola sopra detta.

Inoltre nel seno di una popolazione e fra i dotti, si troveranno i *dissidenti*. Questa è una providenza. Surgerà poi l'Ercole liberatore. Ma frattanto, se eglino non saranno nè tanto illuminati, nè tanto robusti da riformare colla possanza di una irresistibile ed ampiamente fruttifera evidenza i principj, non si trarran dietro il voto universale, all'opposto verranno trascurati e fin anco perseguitati. Le opinioni vulgari hanno il vantaggio di affascinare coll'incantesimo dell'apparenza e di interessare colla facilità di un'abituale e comune serie di idee e colla adulazione resa all'orgoglio; attesochè non rinfacciano l'ignoranza nè pongono limite alla curiosità.

CAPO IX.

Della distanza che i progressi dei lumi frappongono fra il popolo e la repubblica letteraria.

Da quello che pur ora abbiamo discorso sembra che trar si possa una conseguenza in ordine *inverso;* ed è che in massa il giudicio dei molti intendenti deve riescire discordante nell'*errore*, allorchè le teorie sono, se m'è permesso il dirlo, del tutto *fattizie,* vale a dire allorquando debbono trarre tutto il loro vigore dalle complete, razionali e graduate nozioni, rimote dai vulgari concetti. Conciossiachè sembra che avvenir debba la *discordanza*, tostochè gli uomini non hanno per dir così più un punto *comune* di vocazione alle medesime opinioni, ma invece è loro d'uopo scegliere da sè la traccia per la quale procedere a qualche conclusione.

Ma in fatto pratico questa indipendente investigazione, si verifica ella mai pel maggior complesso degli intendenti anche nel regno dei lumi non vulgari? Lo vedremo tantosto. Frattanto giova osservare di passaggio che questa è l'epoca più solenne della umana perfettibilità: ma ad un tempo stesso è il momento della maggior reale povertà dei lumi e delle esatte cognizioni.

Se la voce divina e possente della verità dissipa finalmente l'incantesimo di una seduttrice fantasia; se l'energia penetrante del genio supera gli ostacoli eretti dalla ignoranza e dall'orgoglio, spezza le catene dell'errore, sgombra gli spettri dei pregiudicj, afferra la mano della ragione, la trae fuor dal vecchio recinto e la sforza quasi a suo malgrado a fare un perpetuo divorzio dalla sua antica società; se guidatala in una regione dapprima a lei incognita, sotto altro cielo, dove signora di sè medesima può scegliere la via che la con-

durrà alla luce eterna del vero ed alla purissima beatitudine del giusto: con tutto ciò se il genio non le addita ad un tempo stesso il sentiero che deve percorrere, a quante cadute umilianti egli non l'avventura!

Il genio percorre d'un rapido sguardo il regno scientifico: sembragli intravedere il tempio della verità, ne traccia i contorni, ne eleva le mura. Ma l'edificio posa su labili fondamenta; egli è rovinoso perchè fu elevato in fretta e non era possibile far di più. Le illustri e lunghe fatiche dei saggi a distruggere i vigenti errori e sventare i pregiudicj, non lasciarono adito a scoprire i rapporti diretti della verità; o se parte ne scopersero, non ne poterono segnare tutti gli aspetti. Ciò per altro era necessario, perchè a diritta ed a sinistra vi mettono capo i sentieri degli errori. Però il genio rese un alto servigio alla umana ragione: egli ardì redimerla dalla schiavitù dei comuni nativi errori.

In *origine* questa fu l'opera di felici circostanze. Sopravvengono dipoi altri genj i quali approfittandosi della acquistata libertà, rovesciano l'efimero edificio eretto dal genio precursore. A ciò non abbisogna grande sforzo, avvegnacchè non incontrano se non fattizj ostacoli. L'edificio che atterrano, non s'innesta coll'addentellato moltiplice e saldo dei consueti e sempre rinascenti errori e pregiudicj. — L'opera più grande di questi nuovi genj consiste nell'essere legislatori della repubblica letteraria. Le imprese del primo sono le fatiche di Ercole: quelle dei secondi l'opera dei Licurghi, dei Numa e dei Manco-Capac.

Ma dopo che i pensatori sanno diffidare delle nozioni vulgari e vedonsi forniti di meditati lumi dimostrativi, costituiscono in mezzo alle popolazioni un corpo nelle operazioni del quale il Pubblico comune *non prende* quasi parte alcuna, attesochè le vie di commercio ed i punti di comunicazione sono soverchiamente *disparati*. Allora

per la comune i giudicj dei dotti diventano sempre più oggetti di mera credenza. — Nell'istoria dell'infanzia delle nazioni coloro che primeggiavano in sapienza, tenevano gelosamente celato al popolo il tenore delle loro dottrine. Quindi il Pubblico riceveva le opinioni a guisa di oracoli e le professava per *credenza* sostenuta dall' *autorità*. Nell'istoria delle più illuminate nazioni, dove i dotti comunicano apertamente le loro cognizioni, il Pubblico o non le cura o se pure le riceve, lo fa tuttavia per *tradizione*, persuaso dall'argomento dell' *autorità*. Così gli estremi si toccano senza confondersi.

CAPO X.

Che il giudicio sulle materie complesse potrebbe al più aver validità nell' epoca dei maggiori lumi quando derivasse dai pochi versati specialmente sulle materie intorno alle quali si aggira il giudicio.

Quanto più una scienza sale ad un punto maggiore di perfezione, tanto più lunga e varia diventa la catena delle dimostrazioni che racchiude. — Il metodo, siccome non si può dispensare dall' indurre la *certezza*, così non si può esimere dal segnare tutti i *punti* di passaggio necessarj alla ristretta capacità dello spirito umano (1).

Ma siccome tutte le scienze fanno *corpo*, perchè tutte sono espressioni della natura e sono deduzioni tratte da *comuni* fondamenti: così verun uomo non si potrà a buon diritto chiamar dotto, se non conoscerà le *connessioni* della scienza da lui coltivata. — Quanto la *dissociazione* delle scienze riesce di ostacolo alla completa loro cognizione, altrettanto il ravvisarne i rispettivi *confini* e le province dirò così finitime, riesce utile a fissarne la collocazione nella carta generale del regno scientifico. Ma inoltre (quello che più importa) ciò serve a determinare le *fonti* dalle quali ogni scienza trae il suo nascimento e la sua esistenza e ad indicare que' rapporti *successivi* mercè i quali o sola o in compagnia di altre scienze, influisce su la filiazione di altre subalterne.

Ma a proporzione che si radunano le esperienze, che si moltiplicano gli assiomi, che si dilata il tessuto armonico delle teorie su i diversi oggetti dello scibile: a proporzione pur anche ogni uomo non può abbracciare se non un *minor* numero di rami dell' albero scientifico.

(1) V. il Capo I e II di questa Sezione, pag. 22 e seg.

Perlochè nell'albero enciclopedico accadrà appunto quello che vedesi negli alberi di genealogia. All'infanzia delle scienze i nomi dei dotti possono agevolmente abbracciare *tutta* la dottrina cognita. All' opposto nella loro maturità il nome di ogni dotto viene innestato su di un *solo* ramo. Si può dire che a proporzione che i lumi si aumentano, tocca ad ogni uomo una sempre *minor frazione* della vera scienza. Perlochè l'elogio di Cicerone a Varrone, ridurrebbesi nel secolo dei maggiori lumi ad una incredibile adulazione o ad una satira formale. Un uomo tale ripeterebbe le sue cognizioni come il sergente di Sterne nel Tristram Shandy recita la predica. Sì fatti uomini sono i pappagalli del paese *razionale*. Eglino non possono divenire giudici delle cose, ma rimangono puri *credenti*. Pure eglino ed i loro piccoli confratelli cacciatori di vocaboli, di motti, delle stelluzze dei tropi, ripetitori o estimatori di fogliame e di vernici, sono quelli che menano più rumore nella repubblica delle lettere. Ma i solidi pensatori sanno che il corvo così coperto delle piume altrui deve essere rilegato col *vulgo*.

Quando le scienze sono spinte ad un grado assai elevato, rendesi impossibile il creare *grandi sistemi*, perchè sono già scoperti. Laonde i grandi ingegni non si possono riversare che su i particolari. Il campo è mietuto; conviene spigolare.

Da ciò si scorge che la repubblica delle lettere non si deve assumere come un tribunale i cui individui presi *in complesso* possano giudicare su *ogni* materia, ma sibbene come un' unione le cui competenze risegono in altrettanti *dipartimenti divisi*; a ciascuno de' quali, ove mai giudicasse *oltre* la sfera della sua competenza, oppor si potrebbe ragionevolmente la declinatoria del foro. Il *ne sutor ultra crepidam* non si applica mai tanto a dovere in epoca veruna, quanto in quella dei grandi lumi.

Se dunque gli individui componenti il Pubblico letterario potessero recare giudicj i quali tener si dovessero per un criterio di verità nelle rispettive materie: tal prerogativa non apparterrebbe ai meri eruditi, nè ai filologi, nè ai begli spiriti, nè ai ragionatori occupati in una materia *disparata*, ma sibbene a quei soli che fossero versati nelle materie *proprie* su le quali cade il giudicio.

Se la necessità di restringere alle persone testè rammemorate la proporzione e la competenza di questa autorità, risulta dai rapporti della sola *cognizione:* ella assai più si conferma, se si riflette alla necessità dell'*attenzione* di cui sopra si è ragionato. Conciossiachè, dato eziandio che taluno *possa* conoscere una cosa, siccome non abbiamo argomento che egli vi *presti* attenzione in una guisa proporzionata a rilevarne tutte le parti, se non per *effetto* dell'impressione esterna; e dall'altro canto, essendo indispensabile tale attenzione in chi deve giudicare: così a buon diritto siamo costretti a riservare l'autorità del giudicio su le materie complesse a que' soli che consta appunto essersi su di quelle rispettivamente occupati o occuparsi attualmente.

Per quanta sia la propensione che mi spinga ad allargare vieppiù la competenza di giudicare su di un *maggior* numero di persone, io non ritrovo verun principio logico il quale mi autorizzi ad ammettere sì fatta estensione. Ritorno sempre al mio principio: per giudicare con verità, convien *conoscere* tutti i rapporti delle cose nella cognizione *completa* de' quali consiste la *verità*. Per conoscere siffatti rapporti conviene *esaminarli* ad uno ad uno. Per esaminarli in tal guisa è necessario avere il *metodo*, il *tempo* e l'*interesse* di farlo. Chiunque è altrove rivolto o volontariamente o a suo malgrado, non fa nè può fare nè l'uno nè l'altro. — Parlando di un Pubblico i cui giudicj debbono fare autorità per es-

sere di molte persone concordi, non si ha altro mezzo a riconoscere chi sia in grado di aver tempo, metodo ed interesse di applicarsi all'esame di una materia, se non dalle notizie *estrinseche* ottenute dalle opere, dalle lezioni, dalle conversazioni, in una parola, mercè i *segni estrinseci*, o degli scritti o dei fatti o della favella. — Collocandosi poi il Pubblico in un'epoca di *lumi* molto copiosi, quando i gradi intermedj per giungere dalla semplice ignoranza agli estremi delle già scoperte cognizioni, sono molto numerosi, dovrebbe perciò stesso esigersi molto tempo ed attenzione: e perciò una mediocre e superficiale dottrina non potrebbe avvalorare il giudicio delle persone in qualsiasi materia, quand'anche di quella sola si fossero occupate.

Dal fin qui detto però non vorrei che si deducesse ch'io voglia collocare e restringere la competenza dei giudicj nelle materie complesse a que' soli che professano una data scienza al momento che viene annunciata una nuova scoperta; talchè in *qualunque situazione* possibile si debba riguardare a preferenza quale miglior norma probabile di verità. Solo intendo di parlare di uno stato *posteriore* alla scoperta dei lumi, *dopochè* cessato il *conflitto* fra le vecchie, imperfette e scadute opinioni e le novelle, queste a mano a mano hanno acquistato il voto universale e vengono dal Pubblico coltivate. L'importanza, la latitudine e le condizioni di questa *limitazione*, si sentiranno assai meglio più sotto, dopo che avrò sviluppato altre vedute.

CAPO XI.

Dei contrassegni esterni ed ovvj per riconoscere il secolo della maggiore scienza.

Ma a quali *segni esterni* riconosceremo noi l' epoca della se non completa almeno *maggiore* scienza, quale per congettura si può ripromettere? Non è egli vero che ogni secolo intenta la pretesa di essere il *più dotto?* E come no? Mercè i sistemi suoi o ragionevoli o assurdi, abbraccia tutto lo scibile ed anche quello che non si può sapere. D' altronde non conoscendo le scoperte che i secoli avvenire faranno, non può avere norma o misura alcuna nè della sua ignoranza nè de' suoi errori.

Rispondo che il secolo dei maggiori lumi verrà riconosciuto precipuamente mercè *due contrassegni* visibilissimi e che non mi sembrano fallaci. — Il primo si è una vera e sentita *stima* che i coltivatori di tutte le scienze e di tutte le arti professeranno scambievolmente gli uni verso gli altri. — Il secondo poi si è l' intima *persuasione* di non poter conoscere nè giudicare di certe materie (di cui più abbasso si farà parola), e la perfetta *acquiescenza* nella ragionata ignoranza di quelle.

La validità del *primo* contrassegno si sente tantosto, se si rifletta che allorquando una scienza ed un' arte sono spinte ad un alto segno d' ingrandimento, si conoscono i loro *esterni*, le loro connessioni, i loro sussidj e le leggi di azione e di riazione che le une hanno su le altre.

Siffatti rapporti di connessione, di influenza e di soccorso scambievole esistono certamente fra le scienze, e ormai fra molte parti dello scibile si sono comprese e si agisce in conseguenza. — Se in vece di avere informi e mal distribuite *classificazioni* delle scienze, aves-

simo un vero albero enciclopedico, se fosse esistito in Europa un genio il quale invece di fare *partizioni* meramente fattizie ed incongruenti, avesse tessuta la filiazione naturale delle scienze: il Pubblico scorgerebbe al dì d'oggi fra le scienze questa vicendevole connessione ed influenza, come in un albero genealogico la vede fra le cognazioni.

Siccome adunque ogni scienza esprime il complesso di tutti i fatti e di tutte le nozioni tessute e concatenate, le quali or più or meno a lungo serpeggiano, fino a che per rami distinti si giunga ad un tronco comune; e siccome si sa che l'uomo coesiste costantemente con altri esseri, i quali hanno e tra loro e con lui rapporti vicendevoli di identità e di diversità, di azione e di passione, di cagione e di effetto: così le scienze, le quali altro non sono che la espressione di siffatti rapporti, debbono per necessità rappresentare un sistema di collegamenti, di relazioni, di dipendenze, di azioni e di riazioni, di influenze e di effetti.

Se dunque tutto ciò vien compreso e sentito, le professioni rispettive dei dotti sentono di poggiare le une su le altre e di attingere scambievolmente soccorso. Allora i diversi loro coltivatori diventano stretti per una specie di *cognazione* e di scambievole società.

E se durante l'epoca di una corta intelligenza, ogni dipartimento aspirava al primato letterario, ciò non avviene più nell'epoca de' maggiori lumi. Conciossiachè ognuno conoscendo il sistema degl'interessi interni ed esterni del suo dominio e la di lui collocazione ed estensione nell'orbe scientifico, non può omai più nutrire mire ambiziose, le quali verrebbero tosto rintuzzate dagli altri le cui prerogative egli si volesse arrogare. Inoltre conoscendosi evidentemente e notoriamente debitore de' suoi possessi alle fatiche di molti altri, egli non può soverchiare altrui per la prosperità e lo splen-

dore della propria provincia. Se è l'interesse che ispira la stima, come non potrebbe ogni uomo veramente scienziato stimare doppiamente le professioni tutte che vede recare tanto sussidio al ramo prediletto da lui, alla umana perfettibilità ed al ben essere sociale?

Quanto poi alla cognizione dei *limiti* delle umane investigazioni e alla necessità di rispettarne i confini, ciò è troppo chiaro essere una naturale conseguenza di una scienza completa. Quando gli uomini sono giunti ad un tal punto, in vece di gettare inutilmente i loro sudori in tentami superflui o disperdere stoltamente la preziosa attività delle loro meditazioni in un vacuo immenso, la rivolgono sul campo di una fruttifera speculazione. Sono inoltre costretti per una inevitabile cognizione a divenire modesti e meno dogmatici, perchè scorgono quanto limitate siano le progressive viste umane e perchè s'avveggono che gli ultimi limiti a cui viene raccomandata la catena della loro scienza su le cagioni e gli effetti, si stendono oltre il loro sguardo per ascondersi in una notte impenetrabile.

Per tal maniera i dotti costituiranno una vera repubblica letteraria in vece di rappresentare un anfiteatro di piccoli ambiziosi, gelosi, esclusivi e sempre alle mani gli uni cogli altri. — Ecco i contrassegni esterni ai quali si riconoscerà l'epoca dei lumi più completi che ottener si possano fra gli uomini.

CAPO XII.

Della seconda epoca della civile ragionevolezza.

Rivolgiamo ora i nostri ragionamenti a comprovare l'intrapreso assunto (1).

ARTICOLO PRIMO

Della scoperta delle verità.

Due stati conviene distinguere nella costituzione razionale di ogni Pubblico, per fissare l'estensione delle sue vedute e la validità de' giudicj che appellammo *antecedenti* (2). Il primo si è quello della *scoperta* delle verità. Il secondo si è quello della loro *accettazione.*

Esaminiamo i rapporti di *fatto* del *primo* stato. — Toltene le più semplici, ristrette e triviali opinioni, la scoperta o l'invenzione delle verità *complesse*, sia che parliamo di quelle che hanno una più ampia applicazione speculativa, sia che parliamo di quelle che largamente influiscono su la morale e su le arti, è un privilegio per ordinaria legge riservato ad un *solo* pensatore. Immaginare che *molti* ingegni, senza una precedente scambievole comunicazione e per una specie di *simultanea* ispirazione, creino uno stesso originale pensiero richiedente qualche studio, ella è cosa che la comune sperienza di fatto ed il sentimento delle consuetudini razionali, riconosce cotanto *straordinaria* che quando due veramente s'incontrano in qualchedumo di siffatti pensieri, si presume piuttosto l'uno averlo tolto all'altro, che derivar esso da una originale e simultanea con-

(1) V. Capo VIII di questa Sezione.
(2) V. Cap. VIII di questa Sezione.

correnza di idee. — Io non dimenticherò giammai di ricordare che ad assegnar le leggi *di fatto* del mondo fisico e morale, dobbiamo sempre riportarci alle *consuetudini cognite* della natura (1).

Questa legge fondamentale della *origine* delle opinioni studiate, derivante da un solo da cui dappoi il Pubblico le raccoglie, viene più largamente confermata dalla storia costante di molte *scoperte*, le quali rigorosamente non meritano un tal nome; pel merito delle quali ciò non ostante alcuni rari pensatori hanno acquistato gli strepitosi nomi di *inventori*, di *genj creatori* ed altrettali predicati da apoteosi.

Tali nomi e tale esagerata professione di stupore, si direbbono meglio essere una specie di tacito *compenso* cercato dall' orgoglio della mediocrità comune, la quale veggendosi fuori della sfera di una facile emulazione e nella distanza troppo visibile dal merito, si sforza di rendere il genio pressochè prodigioso. Per tal maniera si tenta di toglierli ciò che non si può nè dividere con lui, nè offuscare.

Il genio per verità merita la nostra ammirazione, i nostri suffragj e la nostra gratitudine. È dovere il professar verso di lui siffatti sentimenti, tanto per una specie di ricompensa alle sue coraggiose fatiche, quanto per aggiungere uno sprone a colo ro che fossero colti da sublime entusiasmo di imitarlo. Ma conviene da un altro canto guardarsi bene dal collocare il genio in tanto ardua altezza che agli altri nascer debba l' opinione dell' impossibilità di raggiungerlo.

Non so se male io m' apponga; ma parmi che questa mal misurata opinione sia da annoverarsi fra gli ostacoli che si oppongono ai progressi delle solide cognizioni e fanno sì che il Pubblico s' arresti assai più di quello

(1) Vedi il Capo V, Art. I di questa Sezione.

che l'ordine delle cose comporta, in quelle lunghe pause le quali si frappongono fra le utili scoperte. — A dissipare questa illusione, io credo che sarebbe cosa acconcia il far entrare nella educazione razionale la storia degli uomini celebri più particolareggiata in que' tratti i quali fisicamente o moralmente poterono influire su la loro anima, aggiugnendovi eziandio le pratiche da loro usate per rapporto all'attenzione. Se ad insegnare a pensar rettamente è necessario tracciare il modo col quale il pensiero deve procedere, dall'altro canto è pur d'uopo dargli *stimolo* a camminare. Un muto e freddo apparato di regole che non movono il cuore, come potranno svegliare l'attenzione? E come si potrà svegliar l'attenzione senza eccitare le passioni convenienti? Quanto è possente nei teneri cuori la sacra fiamma dell'entusiasmo scientifico! Ma quanto è sopra ogn'altro mezzo valevole a suscitarla l'*esempio*.

Quindi io vorrei che per lo meno due terzi di ogni corso di logica (la quale non dovrebbe esser altro che una pura avvertenza di attenzione su quello che dapprima si fosse già fatto nell'apprendere altre scienze ben insegnate) fosse occupato dalla vita e dagli elogj dei più celebri scienziati. Vorrei per altro che anche nell'incominciamento della carriera filosofica si proponesse fra gli altri eccitamenti, l'esempio della gioventù di siffatti illustri personaggi, e si additasse solo in generale la celebrità a cui salirono dappoi e gli onori di cui i contemporanei o i posteri ricolmarono il loro nome.

Io non sarò giammai del sentimento di un moderno inglese, il quale vorrebbe in siffatte vite troncata ogni narrazione delle circostanze *private*, accusando di noja e di superfluità il riferirle. Certamente se l'oggetto per cui si narra la vita di un gran letterato dovesse essere unicamente un dilettoso spettacolo onde ingannar l'ozio degli svogliati lettori, egli avrebbe ragione. Ma se si

considera essere necessario il togliere all'inerzia umana ogni scusa e prevenire lo scoraggimento nella comune degli uomini, i quali stupefatti dalla grandezza delle opere dei celebri letterati, s'immaginano che siano concorsi mezzi assai *straordinarj* a sublimarli a tant'altezza di merito e di gloria: io credo all'opposto essere cosa utilissima il dare a divedere, mercè la narrazione fedele della loro vita privata, ch'essi non furono collocati in veruna situazione privilegiata al di sopra della moltitudine e che generalmente la posterità non ha per questo rapporto altra scusa che la pigrizia o la tumultuaria applicazione, determinata dalle seduzioni di un abbagliante lusso ideale.

Io non son disposto perciò a credere che ogni uomo che n'abbia il tempo, possa divenire mercè la *sola arte* uomo di genio, siccome più sotto accennerò: ma dico solamente che per attribuirgli troppo il privilegio delle esterne circostanze, si toglie forse l'adito ad aumentarne il numero; e certamente si respingono gli altri dal giungere almeno a quel segno a cui senza ciò potrebbero utilmente pervenire.

Ripigliamo il filo del ragionamento. Ho detto che a molte cognizioni si è attribuito il nome di *scoperte*, mentre pure nol meritavano. Non si avrà difficoltà alcuna a ravvisare la verità di questa proposizione, se si dia un'occhiata ai monumenti più celebri dell'umana ragione. Se si eccettuano alquante scoperte dell'ordine *fisico*, come per esempio l'uso della calamita, della polvere da schioppo, della elettricità e di altre simili, le restanti tutte dell'ordine fisico e generalmente tutte le altre dell'ordine morale, sono un mero risultato dei *paragoni* e dell'applicazione di quelle *notizie* che erano di già *sotto* gli occhj di tutti. Ne potrei citare molti esempj; ma, come noti, li tralascio per amore di brevità.

Le prime si possono quindi veramente dire scoperte *accidentali*. Le altre poi se tali furono talvolta in fatto, non lo sono però di *loro natura*. Quindi le appelleremo col nome di *razionali*. In queste ultime l'invenzione altro non è che una più lunga e non ordinaria *deduzione*.

Ma se il fatto costante di tutti i secoli dimostra essere queste razionali invenzioni riservate sempre al privato: si può fissar come *legge di fatto* dell'umana ragione che il Pubblico in complesso non sospinge più oltre i progressi delle cognizioni o a meglio dire non deduce le complesse *verità*, le quali pure essere potrebbero raggiunte col solo uso della *attenzione*.

Da ciò deriva una importante conseguenza, ed è che il Pubblico, propriamente parlando, in fatto di *verità* riesce per dir così un *conoscitore passivo*, ritenendo il solo merito della *scelta* e della *accettazione* delle dottrine scoperte dal genio. Perlochè conviene esattamente distinguere le circostanze che lo determinano a siffatta scelta e all'uso ch'egli ne fa dappoi.

Se i progressi del genio si possono riguardare come gli slanci più energici ed ampj della umana ragione; se la misura dello spazio percorso dal genio ad ogni scoperta, forma la misura della distanza maggiore che passa fra il Pubblico intendente e gli estremi sforzi della ragione umana; e se mercè di tale misura si viene a circoscrivere l'orizzonte della veduta del Pubblico ed a fissare l'estensione del suo discernimento: egli è certamente del nostro instituto l'occuparci di quest'oggetto.

Nelle scoperte della verità, *due* tratti specialmente primeggiano: vale a dire l'essere elleno ad assai *rari* intervalli sparse nella successione dei tempi, — e l'essere ogni vòlta eseguite dal ministero di un *solo*.

La medesima *cagione* produce questi due effetti, e viene effettuata dal complesso delle circostanze che for-

mano l'uomo di genio. — Qui noi parliamo del genio di *riflessione*, e che come tale dovrebbe venir definito: la veduta ampia e distinta dei rapporti che sono fra le cose. Egli occupandosi di un dato oggetto, prima abbraccia tutte le verità note al Pubblico e in ciò è semplicemente *dotto;* ma ve ne aggiunge poi *molte* altre dapprima incognite o a dir meglio non avvertite. Con un *piccolo* progresso un uomo sarebbe *ingegnoso* ma non un genio.

Ma siccome egli non può cangiare la natura del suo essere nè le leggi del destino umano: così non può nemmeno ampliare la capacità della sua intuizione, togliere o scemare l'inerzia delle sue facoltà, prolungare la sua vita, protrarre la sua gioventù. Quindi la legge delle ripetute riflessioni e della graduale spinta delle cognizioni, la forza dei motivi, l'ordine delle circostanze, la necessità del metodo, ec., sono dominatori supremi a cui egli è costretto di servire e di soddisfare.

Quali adunque sono le condizioni indispensabili le quali producono il genio e lo contraddistinguono dalla comune degli uomini? È indubitato ch'elleno esser debbono quelle medesime le quali, data la natura attuale dell'uomo ed i suoi rapporti colla verità, sono valevoli a produrre l'effetto che contraddistingue il genio dagli altri minori ingegni. Quest'effetto, come testè si è veduto, consiste nella veduta ampia e distinta dei rapporti che legano le cose in quanto tal veduta al di sopra della comune si estende a comprenderne molti e interessanti. Lo *scopo* di questo si è la *verità.* Dunque in ultima analisi il carattere specifico e distintivo del genio altro non è che la veduta di molte e grandi verità dapprima incognite, o a dir meglio nel caso nostro *inavvertite* dal Pubblico.

Ora in un uomo ed in un uomo *sociale* che cosa importa e presuppone ciò? Si noti bene che noi parliamo di un'epoca d'incivilimento, e per conseguenza di un'epoca nella quale il Pubblico ragionatore è imbevuto di certe opi-

nioni. Che se poi dividendo in parecchie gradazioni lo stato progressivo dei lumi, come il fatto esige, spingiamo le considerazioni a quelle epoche nelle quali per sapere unicamente le cose di già *note* conviene sapere *assai*: qual cosa più speciale richiedesi alla produzione del genio?

Avanti di rispondere a queste quistioni, mi si permetta di far osservare che il genio propriamente non può esistere che in uno stato di *mediocrità* dei lumi. Nel primo estremo della ragionevolezza s'incontrano le ovvie nozioni volgari; e nell'altro estremo non si rinviene più nulla che dall'uomo coi mezzi di cui è fornito, si possa con certezza discoprire. Nella somma ignoranza diviene impossibile, perchè non si conosce nulla. Nella somma cultura diviene impossibile, perchè non si può conoscere al di là delle precipue ed interessanti verità di già discoperte. Gli *estremi* così si toccano senza confondersi.

Ciò premesso, veggiamo se in forza delle cagioni che producono il genio, avvenir debba che cotanto raro sì nel tempo che nelle popolazioni incontrar si debba; e se ciò derivi dai rapporti che determinano nell'uomo l'ampia veduta delle verità dapprima non conosciute.

Mercè le considerazioni premesse nelle prime parti di questo scritto, noi troviamo che quando si tratta di scoprire un corpo di verità ampie ed interessanti dapprima incognite al Pubblico, si debbono necessariamente verificare i seguenti requisiti e verificar si debbono tutti simultaneamente.

1.° Una tenace, viva e moderatamente rapida *memoria* (1).

(1) V. P. II, Sezione I, Cap. XXI e XXII; Capo VI di questa Sezione.

2.° Una *attenzione* intensa e continuata, e perciò stesso una gagliarda e costante *passione*, tanto ad apprendere i cogniti, quanto ad indagare gli incogniti rapporti della verità (1).

3.° Una disinvolta e coraggiosa, ma non insolente *indipendenza* dall'impero dell' *autorità* degli antichi e dei contemporanei.

4.° L'*agio* e il *tempo* tanto all' intrapresa, quanto alla continuazione delle ricerche — e perciò il non essere distolti da prepotenti cagioni fisiche e morali (2).

5.° La pratica del buon *metodo*, e perciò stesso la previa cognizione di lui e degli artificj onde ridurlo ad effetto (3).

Ecco distintamente i fondamentali requisiti dall' unita azione dei quali risulta il genio: requisiti che nascono essenzialmente dalla natura e dalla costituzione dello spirito umano nelle civili popolazioni e da' suoi rapporti colla verità.

Un *solo* di tali requisiti che manchi, fa sì che mancar debba anche l'effetto, cioè la scoperta di molte e grandi verità. — Io mi dispenso dal dimostrare la verità di questa avvertenza, dopo che estesamente ho premesso nelle prime parti di questo scritto le vedute che ne formano una completa prova.

Solamente pel *terzo* requisito, io confesso di non aver preparata per anche una precisa filosofica dimostrazione. Conciossiachè ella legittimamente risultar non può, se non presupposto il principio che le pubbliche opinioni racchiudano sempre una certa *presunzione* di verità; la quale però, se da un canto non può essere così pre-

(1) V. Part. II, Sez. I, Cap. VIII e seg. Sez. II, Cap. I al V, Cap. XII e XIII.

(2) V. Part. II, Cap. XVIII.

(3) V. Cap. I al V di questa Sezione.

potente da inceppare servilmente la libertà dello spirito, dall' altro canto non è cotanto inetta da dover essere trattata dal pensatore con incuranza o leggerezza. Vedremo or ora se ciò si verifichi.

Frattanto così essendo le cose, non può recar meraviglia, se il genio sia cotanto raro nella successione dei secoli. — Si richiami di grazia, non dico la notizia che abbiamo della tempra ordinaria della *memoria* fra gli uomini, cui non possiamo riconoscere che dagli *effetti*, ma sibbene quello che ci consta intorno alle altre circostanze; e si scorgerà che il complesso di tutte le sopra annoverate condizioni deve riescire tanto raro, che la scarsa e rara esistenza del genio lungi dal recarci meraviglia, all' opposto dovrebbe farci meravigliare come abbiano esistito que' pochi che illustrarono gli annali della ragione umana.

Se nel numero degli individui componenti le popolazioni, sembra un fausto caso che taluno solamente possa divenir *dotto:* quanto più non dovrà esser raro l' accidente che egli divenga uomo di genio! —Noi abbiamo veduto da quali e quante sorgenti dipenda l' educazione che appellammo di spirito (1). Del pari si è avvertito, che se tante cagioni non confluiscono ad uno stesso punto, elle riescono ostacoli piuttosto che impulsi progressivi alla individua verità (2).

Si rifletta dall' altro canto che l' agio, il tempo, la passione e l' esercizio di una forte e continuata meditazione, debbono essere per sè sole combinazioni difficilissime e rarissime ad esistere unite nelle civili società. — Avanti ad ogni cosa i bisogni di prima necessità ed i rapporti politici che interessano la nostra sussistenza, la nostra sicurezza, il nostro ben essere richiamano la

(1) V. P. II, Sez. II, Cap. IX.
(2) V. loco sopra citato, Cap. X.

nostra attenzione. Dall'altro canto se la fortuna ci sottrae dall'assumere tali cure in una guisa assorbente la nostra attenzione, rimangono altri ostacoli dal canto dell'inerzia umana e dell'amor del piacere. Lo studio è una fatica. Uno studio profondo, intenso e continuato, qual si richiede a formare l'uom di genio, è una assai maggiore fatica. Se l'agio ci sottrae dai bisogni più prepotenti, non ci rimangono che le passioni fattizie, ossia di *opinione*, le quali infiammar possono l'uomo ed animarlo a superare una siffatta ardua fatica.

Ora con un aspro e scosceso monte alle spalle e un fiorito ed agevole sentiero a fronte, come mai l'uomo ordinariamente non lascierà il primo e non si avvierà per il secondo? Si sa che i piaceri di una vita molle, distratta o spettacolosa, devono avere un predominio esteso e gagliardo sull'uomo, perchè presentano piaceri *fisici*. E quand'anche si incamminasse l'uomo agiato verso il regno delle scienze, egli è assai più naturale all'inerzia comune ed all'amor del piacere lo scegliere quelle che offrono un sensibile *allettamento*, che quelle il frutto delle quali non si gusta che alla fine di un'ardua e lunga carriera (1).

E finalmente dato eziandio che si appigliasse alla spinosa e scoscesa salita della riflessione, noi troviamo una ragione per cui l'uomo agiato tenga una maniera ed un metodo più conforme alla minor fatica che all'unico e sicuro cammino che conduce alla verità (2).

Ora siffatta naturale e generale condotta non accresce per nulla il patrimonio delle scienze e il numero delle verità. Se dunque a calcolo fatto il numero delle persone capaci di commettere questa specie di *disordini* razionali, è già cotanto *ristretto:* quanto più ristretto essere non

(1) V. Parte II, Sez. II, Cap. XII.
(2) V. il luogo sopra citato.

dovrà il novero di coloro che adempiono alle condizioni che la verità richiede dallo spirito umano?

Ciò non è ancor tutto. È noto quanto prepotente sia su l'animo degli uomini l'impero dell'*autorità* e della pubblica opinione. È noto che questa, benchè assurda, ottiene il sacrificio di tanti piaceri e tanti interessi, che eccita tanti affanni e tanti bisogni, che dalla capanna al trono regge imperiosamente la sorte delle riputazioni e spesso anche il destino di molti uomini. Ora è ben evidente ch'ella deve spesso affacciarsi all'uom di genio come un terribile fantasma, ed arrestarlo nella sua carriera. I pensamenti invalsi dal tempo precedente e adottati dai contemporanei, si rivestono dal Pubblico di un'autorità veneranda, alla quale pare non esser lecito opporsi senza sacrilegio o ribellione.

Molte volte poi alla forza morale già troppo soverchiante dell'opinione si aggiunge eziandio la forza *reale* della pubblica *autorità*, la quale non bene distinguendo i confini della verità, della giustizia e del ben pubblico, interessa il sacro e supremo suo potere per difendere opinioni le quali realmente sono indifferenti o nocive all'oggetto delle vere sue cure. Talvolta poi tremando d'ogni novità, sbandisce indistintamente anche quelle che potrebbero riescire proficue alla verità, alla giustizia ed al comune interesse. La storia delle lettere somministra molti esempj di questi abusi. E non parlo solamente delle opinioni che riguardavano davvicino la tranquillità ed il ben essere delle popolazioni, ma eziandio di quelle che erano più *indifferenti* e più rimote da quella dignità che deve occupare i direttori della pubblica felicità. Non si è forse veduto un Parlamento d'Inghilterra interessarsi della pronuncia di certe lettere dell'alfabeto greco? Siccome questo è un aneddoto non molto conosciuto, lo riporterò colle parole

medesime di un anonimo inglese (1): « Sul finire del « regno di Arrigo VIII *Smith* e *Cheek* cominciarono « a riflettere ai cattivi effetti cagionati dalla imperfe- « zione della greca pronuncia. Osservarono che per- « duti eransi i suoni di molte vocali e di parecchi dit- « tonghi; che un tale difetto privava la lingua della « sua antica bellezza, del suo vero spirito e del suo ca- « rattere proprio, e insipida rendevala e languida. Non « sentivano in questa pronunzia quella armonia, nè que' « sonori periodi, pei quali acquistato avevano gli anti- « chi retorici ed oratori greci un sì gran nome. Non « potevano far comparire eloquenza alcuna ne' loro di- « scorsi e nelle loro aringhe, perchè mancava ad esse « la bellezza e la varietà dei suoni: ciò fece che pen- « sassero ad una riforma (2). Studiarono la più parte « degli antichi retorici e autori greci, i quali trattato « aveano dei suoni; e ritrovando in essi il modo d'in- « trodurre una mutazione, di consentimento della più « parte dei dotti della università, si posero ad affati- « carvisi. Furonvi alla prima alcuni contrasti: ma fu « dappoi quasi generale l'approvazione.

« Era allora cancelliere dell'università *Cromwell*. Non « erano sotto di lui le riformagioni tanto pericolose, « come sotto *Gardiner* suo successore, il qual era ne- « mico di ogni novità. Quest'ultimo fece per qualche « tempo ostacolo. Si arrogò un potere che non si « era giammai preso Cesare, di dar leggi alle parole.

(1) *Reflections upon learning, wherein is shewn the insufficiency thereof in its several particulars, in order to evince the usefulness and necessity of Revelation.*

Fu tradotto in italiano sotto il titolo di *Trattato della incertezza delle Scienze;* Venezia, appresso Francesco Pitteri, 1735. Vedi il Capo III, pag. 42 e seg.

(2) Cheek, *De Ling. Græc. Pronunt. Disput.* — V. Smith, *De Pronunt. Ling. Græc.*

« Scrisse a Cheek professore a quel tempo di greco,
« perchè abbandonasse il suo nuovo metodo, il quale
« però era l'antico e 'l vero. Cheek non si diè a vedere
« sommesso in tutto al di lui volere. Gardiner mandò
« a nome suo e del Parlamento un ordine che ha qual-
« che cosa di straordinario. Io qui non ne riferirò per
« brevità che due o tre articoli.

ARTICOLI

Quisquis nostram potestatem agnoscis, sonos litteris sive græcis sive latinis ab usu publico præsentis sæculi alienos privato judicio affingere non audeto.

« Chi riconosce il nostro « potere, non osi dare di sua « privata autorità alle let- « tere greche o latine suoni « differenti dall'uso pubbli- « co di questo secolo.

Diphthongos Græcas, nedum Latinas, nisi id diæresis exigat, sonis ne diducito.

« Non iscomponga i suoni « dei dittonghi greci o la- « tini, se non lo richiede la « figura di *dieresi*.

αι ab ε et ει ab ι ne distinguito; tantum in orthographia discrimen servato, η, ι, υ uno eodemque sono exprimito.

« Si distingua αι da ε e « ει da ι solamente nella « ortografia; η, ι, υ abbia- « no un medesimo suono.

Ne multa. In sonis omnino ne philosophator sed utitor præsentibus.

« In somma. Non filoso- « far sopra i suoni, ma « ognuno si attenga al- « l'uso. »

Nulla noi aggiungeremo a questo esempio. Le riflessioni si presentano in folla da sè medesime.

Ma se è pur vero che l'impero dell'*autorità* ha cotanto predominio su le menti umane, talchè il Pubblico per questa parte ne sembra sotto un aspetto lo schiavo

e sotto un altro il tenace difensore pronto a combattere contro ogni privato che non ne veneri ciecamente i dettami; se questo Pubblico è un padrone sempre rispettato dagli individui: come mai potrà *agevolmente* sorgere un uomo che ardisca violare il sentimento della venerazione infuso in lui fino dall'infanzia? O se pure giunge ad emanciparsi, come vorrà poi per un'opinione sua propria compromettere il proprio nome e finanche la propria tranquillità? A meno di un singolare e straordinario entusiasmo ciò non pare praticabile. Frattanto lo stato delle umane cognizioni rimane per lunga pezza nella condizione e nel grado di depressione in cui si ritrova, e le scoperte riescono rare. — Gli abusi della critica molte volte dettata da motivi personali ossia dall' amor proprio, cadono sotto questa classe. Gli uomini si rassomigliano in tutti gli stati: o a dir meglio le passioni agiscono sempre di una data maniera. La passione dei dotti sembra essere l' ottenere e il conservare i pubblici suffragj e il primeggiare in riputazione. Un antico scrittore chiamò i filosofi *animali della gloria*. Nello stato politico la passione di chiunque ha già soddisfatto alla necessità, si è pur quella di distinguersi e di dominare. Ora siccome i vecchj nobili, come ha riflettuto Bacone, invidiano gli avanzamenti dei nuovi che ascendono (1), del pari coloro che primeggiano nella repubblica delle lettere, scorgono con amarezza la nuova fama di un altro pensatore e quindi pongono tutto in opera per reprimerne i progressi, che temono nocivi al loro dominio su la pubblica opinione. Arrossiscono di aver potuto ignorare qualche cosa nelle materie di cui fanno professione, e quindi spingono la censura fino alla mala fede ed alla superchieria.

(1) *Sermones fideles*, Cap. XIV.

Ancora una riflessione avanti di chiudere questo articolo. — Le condizioni sopra annoverate per formare l'uomo di genio, sono quelle che *possono* farlo divenir tale. In ultima maniera però l'*esercizio* spiegato e *pratico* loro, dipende da felici combinazioni di *fortuna*. Questa *fortuna* abbraccia alcune circostanze sopra non avvertite, come a cagione d'esempio il *nascere*, o il ritrovarsi in un paese dove siano convenienti occasioni d'istruzione, d'emulazione, d'imitazione, l'incontro di letture proficue, l'accesso ad uomini illuminati, e finalmente anche quelle ultime accidentali determinazioni dei pensieri di cui più sopra si è ragionato (1).

Al fin qui detto aggiungere si deve che solamente in una certa epoca di cognizioni sono possibili *certe* scoperte; e ciò forma la *misura* della forza del genio. La di lui attività non è *infinita*. Ella viene circoscritta dall'indole della memoria, dalla estensione naturale della mente umana nelle intuizioni singolari e dal tempo che impiegare si può nella meditazione durante la ragionevole e robusta età. Se dunque ogni scoperta nel caso nostro è una verità, e per conseguenza ella è la cognizione delle *connessioni* che sono fra due *estremi*: ogni qualvolta questi estremi siano talmente *rimoti* l'uno dall'altro che il trovarne gli anelli intermedj, sorpassi il tempo e la capacità di cui ora si fa parola, essi eccederanno *per allora* la comprensione del pensiero umano. Ma siccome *poi* col progresso di più ingegni che vanno a grado a grado aggiugnendo nuovi anelli, si ottiene un avvicinamento maggiore fra questi estremi, o a dir meglio si segnano nuovi punti di *passaggio*: così diviene dappoi eseguibile, ciò che dapprima non era. Ond'è che questa situazione di *avvicinamento*, è una circostanza favorevole a produrre il pieno effetto; ma si può a ra-

(1) V. il Capo V, Art. I di questa Sezione.

gione appellare opera del *tempo* e delle rivoluzioni dello spirito umano.

Dalle cose fin qui disaminate si scorge la ragione per la quale gli uomini di genio nello spazio dei secoli e delle società debbano essere cotanto *rari*. Si vede ad un tempo stesso che un tal fenomeno dipende da una stessa cagione. Quindi non è meraviglia se le scoperte siano tanto scarse, i progressi della ragione cotanto lenti e l' impero dei pregiudicj e degli errori cotanto durevole.

Quello che abbiamo detto del genio, si applica pur anche all' *ingegno*, da cui esso non differisce che per la sola *misura*.

ARTICOLO SECONDO

Osservazioni preliminari sulla promulgazione delle opinioni e l'accettazione fattane dal Pubblico.

Mi lusingo di aver dimostrato il fatto e la ragione per la quale il Pubblico dotto non iscopre le dottrine, ma gode solamente delle scoperte fatte dapprima dal privato genio.

Nelle scoperte che appelliamo *razionali*, le verità non sono di rigorosa invenzione, ma sibbene di pura osservazione e deduzione. Dunque se il Pubblico dotto non eseguisce da sè siffatte scoperte, egli è per ciò stesso evidente che egli per sè medesimo non *estende* la sua attenzione ad investigare i rapporti dapprima inavvertiti fra le cose, ed a connetterne gli estremi e a formar quindi giudicj logici espressi in proposizioni, in sentenze, in teorie, in sistemi. Dunque il Pubblico non esercita il suo giudicio direttamente su lo stato delle cose, ma sibbene su le opinioni che intorno alle cose medesime vengono formate dai privati, *dopo* che tali

opinioni sono state promulgate. Dunque la cura unica de' suoi giudicj consiste nell'*approvare* o nel *riprovare*, ammettere o rigettare un' opinione, un sistema, un principio enunciato dal privato autore.

Ma ogni teoria o sistema altro non è che l'espressione d'una somma e serie più o meno lunga di *giudicj* taciti o espliciti sopra di una data cosa di cui si affermano o negano i rapporti o contemplativi o efficaci. — Dunque il giudicio del Pubblico in queste contingenze ad altro non si estende che ad affermare o negare i rapporti *indicati* da un privato.

Ora se *prima* della scoperta fatta, il Pubblico non conosceva questi rapporti, ed anzi ne riceve la notizia dal privato; se sempre egli viene addottrinato dal privato autore: come potrà egli giudicare *da sè* della verità o falsità dell'opinione promulgata? Forse per le censure o le lodi di un altro privato? — Ma primieramente quando siffatta critica o lode *non esistesse*, come mai il Pubblico se ne potrebbe prevalere?

Quando poi esse esistessero, il Pubblico in tal guisa non giudicherebbe più per propria scienza, ma bensì su l' *altrui* parola e per cieca *credenza*. In tale ipotesi il suo giudicio non sarebbe propriamente il giudicio di *molti* intendenti ossia del Pubblico, ma sibbene il giudicio di un *solo* ripetuto da molti.

In terzo luogo con quale ragione il Pubblico si dovrà presumere che modelli il suo giudicio piuttosto su quello del critico che su quello dell'autore medesimo? — In fondo della cosa potrebbe darsi benissimo che il critico avesse torto e l'autore avesse ragione, e talvolta accadere il contrario. Come dunque in una cieca scelta si potrebbe mai presumere la verità?

Ma in fatto pratico, o sia che esista controversia o non ne esista, il Pubblico talvolta approva, accetta e professa l'opinione di un autore, e talvolta la disapprova

e la rigetta. Ora dà ragione ai critici contro l'autore e i suoi difensori, ed ora la dà a questi contro dei critici, e talvolta dà torto ad entrambe le parti. Finalmente avviene talvolta ch'egli riceva un'opinione senza critici e senza difensore.

Pare dunque che in questa condotta egli non assuma le suggestioni di una classe di privati come guida de' suoi giudicj, almeno in quelle materie dove può giudicare *liberamente*, ma sibbene li pronuncj a *proprio* dettame. Ciò è conforme anche a quel sentimento di naturale *indipendenza* dei proprj pensieri, il quale energicamente si spiega quando non preesiste la preoccupazione dell' autorità o il costringimento della forza, e sopra tutto poi quando la veduta dei rapporti è tanto chiara e vicina che convelle, per dir così, e attrae direttamente la nostra sensibilità. Generalmente parlando, pare che per qualunque estensione che abbia l' impero dell'autorità altrui sul nostro spirito, tale impero non si eserciti propriamente e completamente, se non dove noi abbiamo un confuso timor di errare. Ma allorquando le cose ci si presentano sotto un vivo, chiaro e convincente aspetto, non abbiamo bisogno del soccorso dell'autorità per giudicare, ed il di lei impulso o la di lei resistenza rendesi pressocchè nulla, a meno che non abbiamo adottata la precedente opinione della assoluta sua infallibilità.

Da ciò lice trarre una importante conseguenza per la presente trattazione: e questa si è: affine che il giudicio del Pubblico non riesca sospetto di derivare da una mera ripetizione dell'altrui sentimento, anzichè da proprio impulso e persuasione diretta, essere necessario che una nuova opinione di un privato sia ridotta così *vicina allo stato attuale* della comprensione del Pubblico che non debba durar molta fatica a coglierne le connessioni. Qui cadono in acconcio le osservazioni già fatte:

e si scorge quindi che le condizioni necessarie alla passiva *instruzione* del Pubblico, sono pur anco quelle che rendonsi necessarie affinchè egli possa veramente *giudicare* a proprio dettame: e quindi costituire un giudicio che si possa con verità riguardare come *proprio* del Pubblico.

Ora supponendo che il Pubblico giudichi per intimo e libero sentimento tanto nello scegliere quanto nel rigettare le opinioni, e nel decidere su qualsiasi materia, con qual legge, norma e sentimento si dirige egli? Devesi ammettere o no che il Pubblico si attenga allora alla verità?

Ai casi in cui si esercita la scelta e la decisione del Pubblico, se ne aggiunge un altro. Talvolta avviene che il Pubblico si trovi fra due o più sistemi, fra due o più teorie o sette o scuole che invocano tutte il suo voto e sollecitano i suoi suffragj. Allora egli si vede avanti gli occhi la scena nella quale a Pirrone presentavansi i filosofi di Atene ch'egli ravvisava divisi in molte scuole opposte, gli uni dal Liceo e gli altri dal Portico, gridando: Son io che posseggo la verità: egli è qui che si apprende ad essere sapienti: venite signori, datevi la briga di entrare: il mio vicino non è che un ciarlatano che vi farà impostura. — Eppure a malgrado di tanti dibattimenti di opinioni il Pubblico presta i suoi suffragj ad una parte e proscrive le altre; professa le dottrine di una scuola e sommerge le altre nell'obblio. Questa scelta e decisione deve pur avere una qualche cagione o buona o cattiva. Questa cagione qual è?

Certamente ella è un sentimento o imparziale o determinato dalle passioni. Prescindiamo dalla seconda cagione ed atteniamoci unicamente alla prima. Chieggo io: il Pubblico nel determinare la sua scelta e nel pronunciare i suoi giudicj, va egli soggetto ad errore? Esaminiamolo.

CAPO XIII.

La decisione e la scelta del Pubblico intendente esser fallace.

Lo stato ipotetico in cui ravvisammo il Pubblico, egli è quello di un'epoca di libertà e di ragione. Le materie su le quali abbiamo figurato versarsi il suo giudicio, sono quelle intorno alle quali non può cadere sospetto di estranea passione che rifranga le sue sentenze. Le opinioni poi su le quali egli pronuncia, furono da noi supposte di pura osservazione e di deduzione, fingendo che i fondamenti di fatto siano certi. Abbiamo con tutte queste supposizioni trovato che il Pubblico non giunge a procurarsi le scoperte razionali, e per conseguenza nè a creare, nè a riformare i principj delle scienze, ma sibbene che gli accoglie o li rigetta dalla mano del privato autore. Quindi rassomiglia a colui che solamente gode dei cibi apprestati, alcuni de' quali gusta, e ad alcuni altri non si cura di stendere la mano, senza però essersi dato cura alcuna di prepararseli.

Sotto questo punto di vista trattandosi d'un mero giudicio di *scelta* e di *decisione*, io dico che a malgrado di tante supposizioni favorevoli, il Pubblico va tuttavia soggetto ad *errore*. Hannovi però *gradazioni* e *modificazioni* tali nella maniera di errare, che in fine favoriscono la competenza del Pubblico e danno una gran preponderanza al suo *discernimento*.

Nel comprovare la mia tesi, non pretendo colla mia privata autorità erigermi censore dei giudicj del Pubblico ragionatore; ma sibbene pretendo valermi della sua medesima autorità. Si è già avvertito che il Pubblico in un secolo professava una concorde opinione, che poi in un altro secolo riprovò. Non è mestieri ricordare più spe-

cialmente i fatti sui quali è fondata questa asserzione. Le dottrine delle quali più sopra ho esibito un saggio e le quali pure versano sopra materie intorno alle quali sembra che gli uomini non debbano avere una passione ed un interessamento ad errare, furono quelle di tutto il mondo culto un secolo fa, e pur tuttavia in certe nazioni occupano e ritengono l'assenso della pluralità degli intelletti.

Ora se il Pubblico un tempo professò sentimenti che dappoi rigettò per sostituirvi un'altra guisa di opinare: egli è certamente forza conchiudere che o in un tempo o nell'altro egli abbia preso abbaglio. Dunque il Pubblico nelle materie dove anche non esiste una estranea spinta d'interesse a decidere piuttosto in una guisa che in un'altra, è soggetto ad errore.

Vero è che talvolta, anzi il più delle volte, il Pubblico vien costretto, quasi a suo malgrado, a deporre le vecchie opinioni. In tal caso forse si dirà, che se si può supporre che dapprima siasi ingannato, ciò non si può supporre dopo l'avvenuta rivoluzione delle sue idee. Imperocchè ella non potè esser l'opera che di forti, chiare e ben rannodate dimostrazioni, le quali abbiano, per dir così, avuto forza di divellere il suo assenso dal vecchio errore per annodarlo alla scoperta verità.

Rispondo che in questo caso esiste una maggior *presunzione*, ma non mai una certezza della verità del giudicio del Pubblico, assumendo il *solo* giudicio qual criterio di verità. Poichè convengo di buon grado, che a fronte del conflitto della controversia, della imponente influenza della autorità e dell'abituale impero delle ricevute opinioni, non è cosa naturale che il Pubblico con libero impulso deponga un'opinione per abbracciarne un'altra, od anco semplicemente ne proscriva un'antica, *senza* che esista una *più chiara e convincente* ragione che a ciò lo induca; altrimenti dovremmo ro-

vesciare le leggi essenziali dell'umano intendimento. Ma non segue perciò che la nuova ragione sia *in sè medesima* indubitatamente conforme alla verità, talchè per questa sola vittoria dir si debba assolutamente *certa.* Primieramente si sa quale distanza passi fra il distruggere un errore e creare una nuova opinione. Per convincere taluno di un errore, basta porre in chiaro le *sconvenienze* fra quelle idee ch'egli connetteva. Per lo contrario a stabilire una teoria, un principio, un sistema, ricercansi altre vedute.

A dedurre un carattere di *certezza assoluta* in favore della decisione del Pubblico, non basta che noi lo supponiamo *preferire* una opinione ad un'altra, bastando che la prescelta apparisca più ragionevole dell'altra. Il sentirla più ragionevole, reca seco una persuasione puramente *comparativa*, ma non mai una certezza *assoluta.* La certezza assoluta non può essere prodotta che dalla piena e perfetta comprensione dello stato *reale* della cosa a cui il pensamento si riferisce. Ora non solo non abbiamo alcun principio teoretico che il Pubblico possegga la scienza *assoluta* delle cose: ma per lo contrario sappiamo che ogni *nuova* veduta in cui si ricerchi studio ed artificio gli viene somministrata dal *genio* di un privato autore. Come dunque avvenir potrà che il Pubblico possa pronunciare il suo giudicio in vista di siffatta scienza assoluta?

Dunque tutt'al più il suo giudicio in favore della nuova opinione, potrebbesi rassomigliare a quello di un tribunale integro ed accurato che pronuncia giusta le cose allegate e provate in processo, ma non mai direttamente ed immediatamente su lo stato *reale* delle cose. E la verità risiede nello stato *reale*, e non nelle deduzioni del contemplatore.

È vero però che in questo caso il Pubblico cangia di giudicio per un sentimento che ogni volta più si appros-

sima alla verità, attesochè ogni volta abbraccia il *verisimile*, e lo abbraccia in un' epoca sempre più copiosa di lumi e di scoperte. Perlochè la pratica del Pubblico ad altro non riducesi che ad un esercizio del senso comune, o a dir meglio della ragionevolezza, la quale pronuncia senza parzialità l' *affezione che prova* alla presenza di un' opinione scoperta e a lei presentata.

Ma ciò non ci assicura che tuttavia non vi siano *altre* relazioni incognite da scoprire, anzi questo modo di giudicare lascia le investigazioni a *quel punto* sotto cui vengono offerte. D'altronde, la persuasione che aveva il Pubblico di non errare, si trovò pur priva d'un assoluto e perpetuo fondamento, tostochè esso fu costretto a riconoscere il suo errore ed a cangiare di opinione. L'unica *norma* adunque donde trarre argomento che la decision pubblica più non sarà per cangiarsi liberamente, sarebbe il sapere certamente che la materia della quale si sono dall'autore segnati i rapporti, fu veramente *esausta*. Ma il giudicio del Pubblico non ci rassicura su questo punto; poichè anche dapprima esso credeva veder *tutto* mentre poi l'evento mostrò il contrario. Dobbiamo dunque convenire, che mercè il *lume naturale* non si ravvisano gli oggetti, se non sono ravvicinati assai al centro dei raggi: e così come vengono presentati e nulla più.

Dunque con tutte le supposizioni favorevoli sopra espresse, ci è forza convenire che il Pubblico in *ogni* materia complessa vada soggetto ad errore; conciossiachè se in quelle intorno alle quali non prova un impulso parziale di passione e di interesse, è costretto a soggiacere a fallacia: con assai più forte ragione vi deve andar soggetto in tutti quei casi, dove effettivamente esistono seduzioni o secrete o palesi del cuore. Del pari se *cangiando* di pensiero, a fronte della controversia e di una penosa rinuncia alle dominanti vecchie opinioni,

va soggetto ad errare, mentre pure aveva il più vivo interesse di esaminare accuratamente i titoli della confutazione o della nuova opinione: con quanto maggior ragione non riescirà fallibile la decisione e la scelta in quelle materie, dove manca la discussione, e per una non contrastata apparenza e promulgazione, o per una assoluta novità un soggetto razionale si insinua nella grazia del Pubblico?

Non dico perciò che l' ultima opinione del Pubblico si debba assolutamente reputar falsa; ma affermo soltanto non avere noi dal canto della condotta del Pubblico un principio teoretico ed una norma e pietra di paragone per accertarci che la reale *verità* sia pienamente conforme ai caratteri che l' opinione racchiude.

CAPO XIV.

Che la concorde uniformità o la moltiplice diversità dei pareri su di un dato oggetto, non può servire di contrassegno certo per indicare piuttosto la verità che l'errore.

Dalle cose sopra discorse risulta che il Pubblico e quando accetta, e quando rigetta un' opinione la quale esige studio ed artificio ad essere creata, ciò fa dietro la semplice *prima verisimiglianza* o per un'apparente *conciliazione* coi principj già ricevuti, ma non mai per un *profondo* esame della materia medesima e per una antecedente *piena* scienza della verità. Quindi si scorge che può esistere un *comune* sentimento fra molti uomini su un dato oggetto, senzachè inevitabilmente siamo costretti a confessare che tale *uniformità* sia effetto *unico* e proprio della sola *verità*.

Affinchè l'illazione che si trae dall' *uniformità* di pensare alla esistenza della verità fosse legittima, converrebbe dimostrare che tale uniformità non potesse essere prodotta che dalla *sola verità*. Ma tostochè si vede che ella può derivare da una *passione* o da una *prevenzione* comune o da una semplice *apparente* verisimiglianza che su la comune faccia impressione, senzachè realmente la cosa in fondo sia vera: tale uniformità diviene in generale un connotato *equivoco*, e per conseguenza non può servire di *certa* prova a determinare in particolare la presenza della verità ed escludere quella dell'errore. Ogni prova per essere veramente tale, deve per sè medesima *escludere* l'esistenza degli altri casi o diversi o contrarj.

Interniamoci vieppiù nei seni reconditi di questo supposto. Affine di poter trarre vantaggio dalla *disparità* dei

pensamenti umani in favore della verità, allorchè si verifica la uniformità di pensare, converrebbe dimostrare che un'opinione apparentemente ragionevole ma in sostanza erronea, non possa nel maggior numero degli uomini non dotati dapprima di lumi *superiori*, fare una eguale impressione. Converrebbe aver provato dapprima esistere in natura una *legge* per cui un giudicio non evidentemente erroneo, passando da un uomo ad un altro, sempre svegli successivamente una *nuova vista* di cose; o che ogn' altro cui vien comunicato ve l'aggiunga da sè; talchè propagato a tutto il Pubblico, alla perfine non ottenga mai l' uniformità di assenso e la pluralità dell'approvazione. Ciò non basta ancora. Converrebbe aver provato che queste nuove e dispari viste impedienti la uniformità, derivassero unicamente dall' azione e dal sentimento dell'*errore*. Conciossiachè se anche una cosa *vera* producesse questa medesima disparità di opinare: ella non potrebbe per una contraria relazione servire di distintivo nè alla verità, nè all' errore.

Ma venendo alla storia *reale* dei giudicj del Pubblico, si trova ch' egli molte volte di comune assenso ha ammesso un errore e rigettata una verità, anche in quelle materie dove non interveniva un interesse estraneo che deviasse le idee. Dunque l'assenso e il dissenso del Pubblico non fa prova certa della presenza o dell'assenza della verità.

Bensì in tale ipotesi, constando che in ogni uomo che non sia fuor di senno o soverchiamente invaso da una straniera forza, un errore evidente non può mai captivarsi l'assenso: così nella presenza evidente ed irresistibile della verità, senza una patente mala fede, non potrà esimersi dal tributare un uniforme giudicio. Dunque il valore dei giudicj del Pubblico si ristringe ad una *ovvia* convenienza o ripugnanza collo stato attuale delle cognizioni ch'egli possiede: e perciò non fa altra

prova che della esenzione da un *ovvio* ed *apparente* errore.

Andiam più oltre. O supponiamo il Pubblico in uno stato in cui non è fornito che di nozioni vulgari, le quali appellansi *Ragion naturale*, o lo supponiamo in un'epoca di lumi acquisiti colle meditazioni dei dotti che potrebbonsi dire cognizioni *fattizie*.

Nel primo caso, troviamo una cagione ampia di *comuni* errori, come sopra si è veduto, anche in tutte quelle materie nelle quali non può esistere un prepotente *estraneo* interesse a giudicare piuttosto in una guisa che nell'altra. Ivi gli errori sono durevoli e largamente predominanti, senzachè la legge dei singolari dispareri faccia su la massa del Pubblico un sensibile effetto.

Se poi lo contempliamo nell'epoca dei lumi *fattizj*: perciò stesso lo troviamo sfornito di un patrimonio proprio e *riservato* di lumi *ulteriori* a quelli di ogni progressivo pensamento, al quale riportarlo come a termine di paragone.

Se dunque neglige o rigetta un pensamento nuovo: ciò non può avvenire che in forza dei rapporti delle precedenti sue cognizioni. Che se poi lo accetta, è chiaro che non deriva da un *discernimento naturale*, col quale in ogni tempo ed in ogni epoca d'ignoranza, intendendo i rapporti di una cosa, è spinto a giudicarne in una guisa conforme alle impressioni ricevute ed alla attenzione prestatavi.

Ma siccome per regola generale non s'interna mai *assaissimo* nei seni reconditi delle cose, talchè per veder più oltre, ha sempre d'uopo del soccorso dei privati ingegni: così tale discernimento non rassicura da un più ascoso errore.

Nulla in natura si fa per salto, nè senza cagione. Tutto ciò che avviene nel mondo razionale ha le sue leggi. Così data la *misura* della perspicacia comune dell'uo-

mo, in quella che appellasi *prima vista* ed *ordinaria* attenzione per decidere, si ha la vera misura del discernimento del Pubblico, e quindi della sua fallibilità.

Dunque o conviene supporre che il Pubblico dapprima non siasi ingannato, o convien confessare che la sua approvazione o disapprovazione, la uniformità o il disparere, non provino certamente la esistenza della verità o falsità *recóndita* rispettivamente alle attuali sue cognizioni.

Il fatto comprova solennemente questa verità. Quante volte è avvenuto che essendo un tempo insurti molti critici ed ottimi innovatori, i loro giudicj nel tempo che furono divulgati non ebbero effetto alcuno ed anche furono rigettati, mentre dappoi il Pubblico s'avvide che avevano piena ragione?

Dunque l'argomento riferito al principio di questa parte, inchiude un supposto il quale applicato indistintamente alla *pratica* riesce *falso;* trovandosi che il convenire in un sentimento non è effetto della *sola* reale verità; e viceversa la moltiplicità delle opinioni, non deriva necessariamente ed unicamente dall'errore.

I casi dell'esistenza dei *varj* errori non si debbono calcolare *matematicamente;* cioè a dire, non si deve far uso del calcolo delle astratte *probabilità*, supponendo che in ogni caso dove non sia presente la verità, siano *egualmente* praticabili *tutti* gli errori che si oppongono ad una data verità; e che perciò *molti* dispareri possano effettivamente nascere ad un tempo istesso in un Pubblico il cui discernimento si esercita in maniera superficiale. Anche gli errori hanno le loro *leggi fisse*, le quali determinano sempre l'esistenza di *uno* in particolare a preferenza di ogni altro. Ogni errore è un *giudicio:* ed in ogni giudicio concorrono la comprensione e l'attenzione come cagioni efficienti. Dunque gli errori di un Pubblico sono determinati dalle leggi attuali della

cognizione e dell' attenzione di questo Pubblico. Sopra abbiamo veduto quali siano queste leggi e come elleno operano, talchè qui è superflua ogni ulteriore dichiarazione.

Dunque risulta, che tanto per legge di fatto, quanto per legge di ragione, tanto *a priori*, quanto *a posteriori* possono esistere cagioni di un errore simile e comune in un Pubblico in *qualunque epoca* della ragionevolezza; senzachè la moltiplicità delle viste rivolte su uno stesso oggetto possano indurre una assicurazione su lo stato vero e alquanto recondito delle cose.

CAPO XV.

Quale validità aver possano i giudicj del Pubblico per accertare della verità; dei diversi gradi del loro valore. — Analisi del senso comune.

Abbiamo veduto i difetti e i gradi di debolezza del discernimento del Pubblico. Ora veggiamo le prerogative e i gradi di *validità*. La esposizion delle cose per riescir vera deve essere completa.

Primieramente si è veduto che il giudicio *libero* e *proprio* del Pubblico fa sempre fede dell'*esenzione* di una di lui opinione da una evidente ed *ovvia falsità* e ripugnanza fra le idee note, talchè si può sempre dire: il Pubblico pensa così; dunque questo pensiero non è ovviamente falso.

E siccome nelle diverse elevazioni della istruzione ei procede sempre decidendo a norma dei principj dapprima ricevuti: così se il Pubblico afferma o nega, sceglie o rigetta liberamente e con propria scienza, dir si può che la sua decisione è *ragionevole* comparativamente ai principj cogniti e ricevuti. Ma anche di siffatti principj antecedenti professati liberamente ed a proprio dettame si può affermare la medesima cosa. Dunque il canone predetto col quale si attribuisce una verità apparente ai giudicj del Pubblico con tali condizioni recati, riesce *generale*. Noi abbiamo spiegato che cosa debba intendersi per *libertà* del giudicio. Non istimo però superfluo di far presente che in *due* maniere si deve ella verificare, vale a dire tanto rapporto alla decisione dello *spirito*, quanto rapporto alla *espressione* esterna. Relativamente al primo punto è chiaro che siccome la verità delle cose non dipende dall'arbitrio umano: così i giudicj dello spirito non possono dipendere dalle affezioni da cui egli è preoccupato, ma sibbene debbono

essere intieramente modellati giusta i rapporti della verità. Dunque lo spirito deve essere talmente disposto, che se la verità gli detta una opinione, egli non vi si opponga; deve essere disposto a adottare tanto un pensiero, quanto il suo *contrario*. Senza questa perfetta indifferenza, o a dir meglio *imparzialità*, riesce sempre *sospetto* qualsiasi giudicio.

Ma l' *attenzione* è una delle cagioni necessarie alla formazione dei giudicj. Dunque l'unico motivo dell'attenzione esser deve un impegno *generale* a scoprire la verità della cosa, il quale ad un tempo stesso lascia sgombro il cuore dal desiderio di ottenere piuttosto un risultato che il suo contrario. Dunque quando consta intervenire qualche *prevenzione* o *interesse* che determini *specialmente* un giudicio piuttosto che il suo contrario, il giudicio diviene di sua natura sospetto, ed abbisogna di essere intieramente convalidato da una accessoria dimostrazione che ne faccia sentire la verità, rimanendo intanto *nulla* l'autorità di chi lo recò.

Ecco quella che io chiamo *libertà di spirito* nei giudicj del Pubblico.

Ma siccome si chiede se questi giudicj possano mai servire di criterio di verità: così si suppone che siano *palesati* e palesati *intieramente* nella guisa con cui furono formati. Dunque allorchè constasse che non esiste una perfetta *libertà di manifestazione*, si potrebbe sempre ragionevolmente sospettare se gl'individui componenti il Pubblico esprimano le cose nella guisa con cui le sentono, e quindi se il giudicio promulgato sia *conforme* al concetto intellettuale del Pubblico o no. Perlochè oltre alla imparzialità di spirito, esige una assoluta libertà di manifestazione, affinchè possa rivestire un carattere *autorevole*, e riguardar si possa come la voce della ragione comune di una nazione o della repubblica delle lettere. — Questo è ciò che precisa-

mente intendo per *libertà* di giudicio, la quale si deve esigere come perpetua *condizione* nei giudicj umani, affinchè possano servire di qualche prova della comprensione della verità.

Il canone sovra fissato, si verifica in una maniera eguale *in ogni* Pubblico. Conciossiachè sebbene due nazioni possano essere *dispari* fra di loro in cultura: ciò non pertanto la misura di vedere di entrambe, considerata dal canto delle persone, riesce perfettamente *eguale.* L'una vede *maggior* numero di oggetti dell'altra: ma la vista dell'una non è *in sè medesima* più lunga di quella dell'altra. Datemi due uomini di vista eguale, l'uno posto in una valle e l'altro su di un monte; benchè questi scorga più ampio orizzonte e numero maggiore di cose di quello che sta nella valle, non si può dire ch'egli abbia miglior occhio dell'altro.

La *misura* visuale *media* fra molti si è quella che forma la misura della vista fisica umana. Del pari, ragionando dello spirito, il discernimento tra più uomini preso in simile *proporzione*, forma la vera misura di quello che appellasi *senso comune* o lume di ragione.

Per tal maniera il Pubblico letterario non riesce punto superiore al Pubblico popolare. Fra l'uno e l'altro non v'ha altra differenza se non che gl'individui del letterario sono collocati chi più chi meno alto nelle scienze, laddove quelli del popolare sono rimasti chi per necessità e chi per pigrizia nella ignoranza. Perlochè i popolari stando a quel basso sito o non giudicheranno di quelle cose che vengono ravvisate solamente da quelli che stanno in alto, o se ne affermeranno alcuna, ciò faranno soltanto sulla informazione e tradizione altrui. E se pur volessero di proprio capriccio dirne qualche cosa, è chiaro ch'eglino parlerebbero a caso e proferirebbono molti errori. Ecco fin dove s'estende la condizione di parlare con *cognizione di causa*, che noi abbiamo richie-

sta come indispensabile ai giudicj del Pubblico. Quindi oltrechè siffatto giudicio non deve essere recato sull' altrui nuda autorità, deve eziandio essere formato con competenza di cognizione; e però presuppone una tale istruzione e dottrina che il discernimento esercitato in una guisa consueta, possa agevolmente cogliere gli *estremi* fra le precedenti cognizioni di cui taluno è fornito e l'oggetto sul quale si giudica.

Dunque dove consta intervenire una considerabile *distanza* fra i lumi di chi giudica e la materia sulla quale egli pronuncia, diviene ragionevole il *sospetto* che il giudicio non sia recato colla cognizione necessaria ed intima dei rapporti che legano i concetti; e quindi non può nè devesi mai tenere come un dettame della ragione umana.

Abbiamo veduto qual differenza passi tra il Pubblico vulgare ed il Pubblico instruito. Questa differenza è puramente *estrinseca*, ma non di *costituzione*, dirò così, delle facoltà razionali; attesochè ella consiste nella sola maggiore cultura di cui uno è fornito a fronte dell' altro. Perciò è chiaro che tanto il Pubblico popolare su le nozioni vulgari da lui comprese, quanto il Pubblico letterario su le acquisite con ispeciale studio, si dirigono nella *stessa* maniera e così godono rispettivamente di pari autorità. Conciossiachè siccome fra gl'individui umani, benchè esistano e ciechi e miopi e oftalmici e guerci, ciò non pertanto dicesi sempre che *tutti* gli uomini ci veggono, e che fino ad una data lontananza discernono: del pari benchè fra i privati si riscontrino e stupidi e pazzi e prevenuti e fanatici e distratti, dicesi però sempre che gli uomini giungono comunemente a discernere e comprendere fino ad un dato segno.

Qui si offre spontaneamente la ragione per la quale a *pari* caso il giudicio pronunciato dal Pubblico a proprio dettame, con cognizione intima della cosa e li-

beramente, debba avere una decisa *preponderanza* sopra il giudicio di un privato, assunto come nuda autorità; ed è appunto perchè nel complesso degli individui componenti il Pubblico spariscono tutte le subalterne *individuali eccezioni* difettose, e quindi ottenendo il suo sentimento, accompagnato dai sovra richiesti requisiti, si ottiene lo schietto e adequato sentimento della naturale ragionevolezza umana, posta in un dato grado di sviluppata perfettibilità. Questa naturale ragionevolezza è la stessa cosa che il *senso comune*.

Molti filosofi hanno confuso un tal senso colla cognizione o, a dir meglio, colla *erudizion* comune. Se per senso comune s'intenda la *misura dei lumi* dei quali un popolo si ritrova fornito, non si riscontrerà in realtà giammai senso comune alcuno; attesochè venendo allora riportato soltanto ad una varia, mutabile ed *estrinseca quantità*, non può mai essere ridotto a stabile definizione. Oltredichè i lumi e le notizie formano piuttosto l'*oggetto* sul quale il senso comune si esercita, anzichè costituire il senso comune *in sè medesimo*.

Se poi per senso comune s'intenda la sola *astratta* facoltà di discernere e giudicare: in tal caso non abbiamo che una nuda *potenza*, la quale non contraddistingue colui che dicesi *aver* senso comune, da colui che dicesi esserne *privo* o non averlo per anche acquistato, come sarebbero a cagion d'esempio gli stupidi ed i bambini.

Il senso comune sta collocato *fra* questi due estremi. Egli dir si potrebbe essere realmente la comune e subitanea capacità comprensiva dell'intelletto umano, ossia dell'uomo dotato di ragionevolezza, posto in qualsiasi grado di cultura.

Questa nozione non si può sentire adequatamente fino a che non se ne abbiano accuratamente distinte e sviluppate le parti. E specialmente se non si abbia pre-

sente qual differenza passi tra i fondamenti ossia le idee *radicali*, dirò così, della ragionevolezza umana e le cognizioni scientifiche più artificiali.

Quando Tacito, Machiavello, Galileo, Bacone, Locke, Leibnitz, Montesquieu hanno annunciato le loro osservazioni, le grandi loro vedute, hanno forse dovuto inventare un nuovo *dizionario?* È chiaro dunque che le loro scoperte non racchiudevano se non mere *combinazioni* diverse delle già cognite idee *radicali* tanto concrete quanto astratte, tanto assolute quanto relative. La cognizione attuale di tali idee, serve all'uomo come quella dei caratteri alfabetici per leggere o scrivere. Se io conosco siffatti caratteri, è ben naturale che quando vengami presentata una nuova parola non mai da me veduta, io la rilevi e la legga e la scriva, quantunque ella sia nuova. Del pari allorchè l'uomo è fornito delle idee le quali servono quasi di perpetui elementi ossia di materia prima alla industria intellettuale, per fabbricare le infinite sue combinazioni: ei può a grado a grado passare da una in altra cognizione, senza bisogno di tessere dapprima entro la sua mente le associazioni elementari fra i vocaboli e le idee. L'unica pena ch'ei proverà sarà quella di seguirne le combinazioni, segnatamente se vengano soppresse le idee *intermedie* al di là di quelle ch'egli può per una subitanea comprensione abbracciare o supplire.

Se si tessesse un catalogo separato di tali idee radicali comuni a tutte le umane cognizioni, vale a dire un catalogo separato dalle idee rigorosamente *semplici*, espresse come tali, tanto di quelle che si destano dagli oggetti esterni, quanto di quelle che stanno racchiuse nelle affezioni interne della nostra anima: io ardisco dire che il catalogo risulterebbe infinitamente più ristretto di quello che taluno possa figurarsi. Ora questo catalogo esiste realmente in ogni uomo dotato di

ragionevolezza fino ad un dato segno, cioè fino al punto che le circostanze ordinarie della vita civile comportano. Egli è già fatto; ma si trova sparso e frammisto per entro le idee complesse, le massime e le opinioni che vengono tuttodì poste in opera dagli uomini. Questo catalogo e queste cognizioni formano il *patrimonio*, dirò così, del *senso comune*. La *capacità* poi naturale della vista intellettuale ed il modo ordinario di esercitare l'attenzione su gli oggetti tanto fisici quanto morali, costituisce la *forza* e l'*estensione* del senso comune.

Laonde ricomponendo tutte le parti d'onde egli risulta si può dire che il *senso comune* è la comprensione naturale dell'intelletto umano, in quanto trovandosi fornito delle idee che la natura e la società offrono agli uomini inciviliti, si esercita a norma dell'attenzione diretta dalle circostanze.

Perlochè se troviamo che le verità più *semplici* divengono, per dir così, acquisizioni immediate del senso comune: egli è del pari vero che possiamo collocarlo anche in uno stato *accidentale* e meno immediato; non altrimenti che se fingessimo gli uomini non abitare di ordinario che la sola pianura, potremmo ciò non pertanto supporli abitare su i colli e su i monti. Ora se di fatto collochiamo il senso comune nelle sommità della maggior perfezione ragionevole, noi troviamo ch'egli si esercita colle stesse leggi, cioè a dire comprende colla stessa forza ed estensione proporzionale colla quale comprendeva nello stato dell'infima ragionevolezza; nè v'impiega cura o tempo *maggiore* che dapprima.

Ecco distintamente e precisamente l'*ampiezza* e la *profondità* proporzionale delle vedute del Pubblico sia popolare, sia letterario nel pronunciare i suoi giudicj. Non v'è bisogno, dopo le cose sopra discorse, di comprovare che non si estendono *oltre* questi confini. Perlochè ogni giudicio del Pubblico, altro non è che la decisione

del senso comune collocato in tutte le graduali cognizioni delle scienze e delle arti.

Ciò posto qualunque siasi la *materia* su la quale il Pubblico pronunci la sua decisione, non se gli potrà mai negare, posti i convenienti requisiti già sopra espressi quella *misura di autorità*, la quale risulta dalla penetrazione del senso comune impiegato su qualsiasi materia.

Dopo le cose sopra esposte mi credo dispensato dall'assegnare la *misura* dell' autorità che attribuisco a siffatti giudicj. Nella stessa maniera che a tanti passi di distanza l'uomo suol discernere gli oggetti e senza un gagliardo interesse non arresta per *lungo* tratto lo sguardo su una cosa: del pari dir possiamo che il Pubblico, cioè a dire il *complesso* degli uomini non suole arrestare la sua attenzione su qualsiasi materia che pel tempo che si ricerca per intendere le connessioni a lui enunziate e nulla più; talchè l'effetto che ne riporta serve di fondamento ai di lui giudicj. Un tribunale di questa natura decide, per dir così, *su due piedi*.

Siccome però non vengono espresse sempre idee della *stessa* sfera, nè le cose presentano sempre connessioni *vicine* ed evidenti e rapporti immediati: così o convien supporre che tali connessioni siano rese vicine ed immediate al momento che il Pubblico decide, o convien supporre che egli si trovi di già elevato ad un punto di prospettiva da comprendere le cose in un colpo. Il buon senso non può procedere per *salti*, perciò stesso ch'egli è *limitato* entro certi confini. Conviene sublimarlo a poco a poco mercè le successive sempre crescenti istruzioni; non altrimenti che se si voglia far giudicare ad un uomo delle cose visibili da un alto monte, conviene farlo salire.

E siccome l'esigere ch' egli corra di galoppo o che in un istante faccia la salita, sarebbe una sempre mag-

giore stranezza, a proporzione che la salita fosse più lunga o scoscesa: del pari pretendere che tutto il Pubblico anche letterario pronunci giudicio autorevole, senza le sovra espresse precedenti istruzioni, sarebbe un controvertere le leggi razionali consuete. Viceversa sarebbe poi dabbenaggine il rispettare come ragionevoli i giudicj emanati senza tal preparazione. Classifichiamo da una parte le materie in gradi più o meno elevati. Classifichiamo dall' altra i giudici che debbono decidere, e otterremo dappertutto i giudicj competenti del senso comune. Eglino avranno forza di provare la attuale *verisimiglianza* del giudicio; e quindi faranno prova di una *estrinseca* e *probabile* verità.

CAPO XVI.

Dell' uso pratico che in generale far si deve del giudicio del Pubblico.

Per ciò stesso che i giudicj liberi formati dal Pubblico con intimo sentimento e vicina comprensione fra gli estremi delle idee, recano seco l'autorità del *senso comune*, e quindi una prima apparenza di verità, vale a dire la *verisimiglianza:* è evidente non esser lecito all'uom privato sprezzarli *temerariamente* e senza qualche ragione che provi la loro insussistenza o falsità.

Ma per ciò stesso che possono essere facilmente *fallibili*, non debbono così inceppare la libertà del suo spirito, da non doverli citare al tribunale della ragione e coraggiosamente rigettare quando ne scopre la vanità o la falsità.

Questi due cánoni sono rigorosamente logici e derivano da una medesima fonte. Il progresso medesimo dei lumi ed il bene dell' umanità suggeriscono siffatta condotta. Diffatti se l'autorità del Pubblico si dovesse riguardare sempre come *nulla*, si aprirebbe un varco alla maggiore licenza e dissolutezza razionale di tutti i privati pensamenti, e le società sarebbero in balía ad un mare tempestoso di dubbj perpetui. Un orribile pirronismo predominerebbe il loro assenso e turberebbe la loro condotta; e quindi il sistema intero della vita civile non avrebbe ordine nè consistenza nè pace. La natura che non fa nulla di superfluo, non ha ispirato senza un gran fine il sentimento di *venerazione* verso l'*autorità*. Solo l'eccesso diviene riprovabile. Diffatti ávendo ella destinato l'uomo a vivere *in società*, ed essendo questi un ente morale il quale vien mosso dall'*opinione:* doveva esistere un sentimento che a malgrado dell'indipendenza

privata del pensiero che riesce come una forza *centrifuga*, lo spingesse ad un punto comune di collegamento e divenisse così quasi una forza *centripeta* del mondo politico.

Ma per lo contrario se l'autorità del Pubblico si dovesse riguardare come un decreto *irrefragabile*: in tal caso il genere umano si avrebbe dovuto e si dovrebbe lasciar bruteggiare mai sempre nell'ignoranza, nei pregiudicj e negli errori; e così per un altro estremo privarlo delle cose più importanti allo splendore ed alla felicità sociale e renderlo vittima di opinioni infinitamente nocive alla pubblica e privata tranquillità. Abbiamo veduto che la scoperta di ogni cognizione deriva sempre dai sudori e dal coraggio dei *privati individui*. Dunque il venerare i giudicj del Pubblico in conflitto di una ragione convincente, sarebbe una perniciosa e mal intesa adulazione, anzichè un atto di prudente e moderato ossequio.

ARTICOLO PRIMO

Come si possa il privato accertare dell' esistenza del primo requisito necessario alla validità dei giudicj del Pubblico.

Quantunque in ogni giudicio del Pubblico concorrer debbano le ricordate condizioni, e la loro necessità derivi dai rapporti essenziali di ogni giudicio vero, cioè dalla *necessità* della *percezione* delle idee dell' oggetto e dell' *attenzione* su di esse: ciò non pertanto il conoscere teoreticamente una tale necessità in tutti i suoi rapporti, non potrebbe in *pratica* recar giovamento al privato nè abilitarlo ad usare dei giudicj del Pubblico come di norma di qualche verità, fino a che non si sapesse che esista un qualche *contrassegno* esterno ed una qualche *regola*, mercè la quale ei si potesse assicurare e diri-

gere nell'atto che si avvisa di dare il proprio assenso al giudicio del Pubblico.

Se l'uomo potesse leggere entro le menti de' suoi simili come in un libro; o se almeno si trovasse presente ad ogni occasione nella quale ognuno degli individui componenti il Pubblico recar suole giudicio; se egli ne potesse esplorare il contegno, i discorsi, le ragioni e tutti quegli indicj dai quali si può intravedere il modo di pensare di taluno: forse ei si troverebbe non molto lontano dal cogliere l'economia interna dello spirito, per cui molti uomini concorrendo nello stesso giudicio, lo fanno risultar pubblico. Ma siccome e l'una e l'altra cosa riesce *impossibile:* giacchè trattandosi di sapere le operazioni intellettuali di molti uomini disparati di luogo e di condizione, non può il privato essere presente a tutto: così egli rimane nella perpetua impossibilità di ottenere una *prova diretta* che un dato giudicio del Pubblico sia il dettame adequato e libero del senso comune.

Perlochè in questa assoluta ed insuperabile ignoranza, egli è inevitabilmente costretto a ricorrere ad altre prove più *rimote*, le quali perciò stesso non sono che indizj *lontani*, inducenti piuttosto una nuda *presunzione* che una certezza. Qualunque volta avvenga che un uomo privato prevaler si voglia del giudicio del Pubblico, ei può sempre dire a sè medesimo: io so che la sua decisione, può almeno somministrarmi una provvisoria ed apparente verisimiglianza: ma come mai posso io sapere se siffatta cognizione e libertà di spirito e di lingua siano intervenute? Son io forse stato presente ai moti interni di tutte le anime di coloro che costituiscono questo Pubblico, onde intravedere potessi il modo col quale si sono condotte per giudicare? No certamente. Son io stato presente ad esplorare dai discorsi, dai moti, dal tempo, se abbiano tutti giudicato con cognizione propria e con

libertà? Qual prova ho io adunque che sia intervenuta siffatta cognizione e libertà? Trattandosi di verificare questo fatto che avviene intieramente nell'interno di ogni uomo, la prova riuscirà tanto meno valida, quanto più nelle sue indicazioni si scosterà dall'indicarlo in una guisa *specifica e vicina*.

Sarebbevi è vero il contrassegno delle ragioni determinanti il giudicio, le quali *palesate* venissero da ognun di coloro che lo pronunciarono. Ma in tale ipotesi, se queste ragioni venissero palesate, siccome qui servir debbono non a convincermi della verità *intrinseca* della decisione del Pubblico, ma sibbene ad accertarmi solamente ch' egli abbia giudicato con cognizione di causa: così esse debbono tener luogo di meri ricapiti esterni, i quali facciano fede che egli giudicò con tale cognizione. Ma come assicurar mi potranno della sua libertà di spirito e di lingua?

Venendo però al fatto pratico, d'ordinario non si suole ottenere una ragione pubblica di una pubblica decisione. La decisione vien proferita *nuda*, ed i motivi del giudicato vengono taciuti. — Dunque rimane dubbio se la decisione sia stata proferita coll'intimo senso o per cieca condiscendenza all'altrui tradizione; se con cognizione di causa o con temeraria precipitanza; se con perfetta libertà di spirito e di lingua o per prevenzione cieca, con passione estranea, con constringimento esterno; e quindi se venga palesata con veracità o con simulazione.

Che far dunque si deve? Sarà vero che dal canto dello spirito il giudicio del Pubblico non sarà *evidentemente per sè* assurdo. Ma a che giovar mi può questa cauzione di non evidente assurdità? Io non ho bisogno del criterio dell'altrui autorità per guardarmi da questi eccessi e per ravvisarli tosto che mi si presentano.

Ora nella profonda oscurità che a molti doppj si addensa attorno al tribunale del Pubblico, in qual guisa

contener mi debbo per venerarne o sprezzarne le decisioni? — Forse rigetterò tutte quelle che non veggo accompagnate dalla *relazione* de' motivi del giudicato?

Qual è il principio che mi autorizzi a questa assoluta rejezione? Egli è certamente la convinzione d'*ignorare* se siano stati recati i giudicj con cognizione e libertà, o per lo contrario per pura credenza, prevenzione o passione e costringimento; d'onde io deduco di non poter fondare presunzione alcuna che mi faccia fede piuttosto della verità che dell' errore.

Ma non potrebbe forse avvenire che sebbene gl' individui che giudicarono *non* palesino le ragioni della loro opinione, ciò non pertanto abbiano *effettivamente* praticato i doveri razionali? In tal caso il disprezzo che ne facessi, riescirebbe realmente ingiusto, quantunque nell'esteriore apparenza giustificato. Ora io chieggo di nuovo in queste ambiguità come debbo io guidarmi nell'estimare il valore delle decisioni del Pubblico?

Io so che in qualunque materia *complessa*, specialmente se avvenga di dover pronunciare una *rapida* decisione, è indispensabile che lo spirito sia *dapprima* preparato colle graduali convenienti cognizioni, stantechè gli è impossibile eccedere i limiti del primo e rapido sguardo che è sempre assai ristretto. — Ciò posto ogni qualvolta le persone sono visibilmente e notoriamente *inferiori* all' oggetto, perchè non ne posseggono i rapporti o non li possono incontanente possedere: io sono ragionevolmente autorizzato ad eccepire sull'incompetenza di un giudicio reso totalmente sospetto o privo di *autorità*. Così i giudicj del vulgo in tutte quelle materie ove si esige una previa preparazione di accurate e lunghe istruzioni, si dovranno mai sempre riguardare come privi di ogni autorità, benchè forse per accidente fossero veri. L'effetto di un mero *caso* non si deve avere in considerazione nell' assegnar le leggi *generali*.

Siccome poi da una parte diversi sono i rami delle cognizioni le quali attesa la brevità della vita razionale e la angusta prima comprensione dell' intelletto, richieggono lunghe operazioni; e siccome dall'altro canto alcuni *scelgono* piuttosto un genere che un altro di dottrina: così a tenore di questa varia scelta gli uni potranno essere giudici competenti in una materia ed in un' altra saranno privi di autorità.

Da siffatte premesse discende spontaneamente una regola pratica per accertarsi della validità interna del giudicio dal canto dello spirito, per indagar cioè se dettato venga dai *periti* in quella materia.

Si deve primieramente indagare se il giudicio annunciato per pubblico sia veramente del Pubblico o di pochi privati (1). Poi se fra le persone che pronunciarono la decisione si annoverano le *esperte* nella materia sulla quale si aggira il giudicio, o se non v'intervennero. Nel primo caso per una presunzione generale e vaga potrò dedurre che siasi giudicato *con* cognizione di causa: e quindi se consti di quella verisimiglianza che i lumi attuali permettono di ottenere. Nel caso poi che le persone esperte *non* si trovino fra i giudici, non dovrò mai riguardare la decisione come *autorevole*. Ciò non pertanto mi asterrò dal rigettarla come *falsa* fino a che la ragione o l' autorità dei migliori determini il mio giudicio. A dir breve la riguarderò come nulla.

Però siccome fra i rami dello scibile passa una scambievole *comunicazione* e procedenza: così fra i giudici esistono rapporti più o meno *vicini*, benchè si occupino di materie distinte. Per tal motivo gli individui sono meno incapaci ed incompetenti a giudicare scambievolmente degli oggetti della provincia *vicina* che della più lontana; e così viceversa. Colui che vulgarmente appel-

(1) V. Part. I, Cap. VII.

lasi metafisico, riesce più idoneo a giudicare di morale e di pubblico diritto, che un medico, un chirurgo, un agronomo. Viceversa questi fra loro avranno più competenza che un giurisperito, un politico, un moralista.

Si deve poi ammettere che certe scienze più elevate presuppongono almeno la cognizione generale di altre subalterne; talchè se una scienza è bene insegnata, pone lo spirito dell' uomo in grado di estendere i suoi giudicj almen per qualche tratto *fuori* de' confini speciali di lei. Se avessimo un prospetto ben tessuto della vera genealogia delle scienze e dei loro sussidj: potremmo quasi col compasso circoscrivere l'orbita delle rispettive competenze, ed accennare fin dove i varj esperti si possano estendere a giudicare dei soggetti e delle materie delle non proprie professioni ed i gradi più o meno vicini dove la cognizione s'indebolisce, fino a che di barlume in barlume va a sfumare nell'ignoranza. Il gran metodo di esporre e organizzare ogni scienza verrebbe determinato da siffatto prospetto. La via dell' instruzione sarebbe la più *breve* e la dottrina riescirebbe la *maggiore* possibile. Vi si riscontrerebbe quanto un bello ingegno disse riscontrarsi nell'universo la magnificenza nel disegno ed il risparmio nell'esecuzione. Fin che manchiamo di tale prospetto, vedremo l'universale economia delle scienze mal amministrata accattare con istento ed a larghi intervalli le verità.

Emerge da queste considerazioni una *regola* pratica per rispettare i giudicj altrui nelle diverse materie. Prima di tutto si ravvisa un grande intervallo fra i dipartimenti dell' ordine fisico e dell'ordine morale. In ognuno poi di essi, a proporzione che si procede a più speciali e concreti oggetti, questi per ciò stesso divengono da un canto più *complessi* ed esigenti studio maggiore e dall' altro canto divengono *meno* generali e perciò meno instruttivi delle cose che stanno *fuori* della loro sfera.

Quindi è d' uopo a proporzione limitare la competenza dei professori delle rispettive classi a giudicare delle straniere; e riguardare i loro giudicj come proporzionatamente rimoti dal soggetto professato, e per conseguenza racchiudenti un sempre minor grado di validità a indicare il vero.

Tale parmi la regola prima più generale che il privato seguir deve per accertarsi dell' esistenza della cognizione della materia del giudicio.

Ella però non basta per dirigerci in *tutti* i casi pratici se non vi si aggiungono altre *più speciali*. Siccome dapprima abbiamo distinto *due* stati nella costituzione razionale di ogni Pubblico, il primo de' quali è quello della *nascita* delle opinioni, delle scoperte accidentali e razionali, della formazione delle opere, dell'apparizione del merito, ecc., ed il secondo quello dell' *accettazione:* così in questo luogo convien pur anco contemplarli al proposito delle di lui decisioni, affine di disegnare le regole pratiche che ognuno di loro importa nel proposito di scoprire se siavi intervenuta l'opportuna cognizione necessaria a giudicare; ben ritenendo esser noi nella impossibilità di veder molto addentro nell'economia intellettuale di questo medesimo Pubblico, e di essere costretti a prevalerci di rimoti e generali indizj tratti dalle leggi più consuete e comuni a molti uomini.

Contemplando il primo stato è d'uopo distinguere se all'apparire della cosa nuova, nasce palese controversia per influenza di potere privato o no. Nel primo caso convien inoltre suddistinguere se malgrado il conflitto della controversia, la novità viene accettata dal Pubblico, o se viene rigettata. Se viene rigettata, convien aggiungervi il *lasso del tempo*, affine di ottenere un equo risultato di ragione. Questo tempo, io son d'avviso che non possa essere *men breve* del corso di una generazione. Dopo tal corso, sempreché il Pubblico non abbia

obliato lo stesso oggetto, la decisione che verrà pronunciata si potrà considerare come derivante dal *buon senso* proporzionato a giudicare; ed avrà quel valore di verisimiglianza che abbiamo attribuito alle pubbliche decisioni.

La ragione di questa regola deriva tanto dai rapporti che producono la resistenza contro una cosa colla quale gli uomini non si sono per anche addomesticati, e che supera l'attuale sfera della loro capacità, e urta le opinioni ricevute e gli interessi vigenti; quanto dal tenore delle decisioni del Pubblico, il quale non si dà molta cura di penetrare un arduo oggetto di scienze o di arti. Il sopire il fermento delle contrarie passioni ed il proporzionare l'oggetto alla vista del Pubblico, ricerca tempo (1). Questo ben si scorge non poter essere opera più breve di una generazione ed importare che nel frattempo il Pubblico venga dai privati, che coltivano la stessa materia, instruito.

Se poi ad onta della controversia fra i privati recata a cognizione del Pubblico, la nuova cosa viene ammessa: in tal caso se si considera dal solo canto dello *spirito* e non di passioni estranee, la decisione del Pubblico involge i convenienti requisiti di validità, ed acquista un nuovo *grado* di autorità. — Non v'ha bisogno molto studio a comprendere che nella controversia si dilucidano e sminuzzano vieppiù le ragioni della verità: la vittoria di una novità assistita dalle *sole* sue forze razionali e senza il soccorso d'*estranei* interessi a fronte di una vecchia opinione, deve essere almeno l'effetto di una inelut-tabile apparenza di verità.

La stessa regola di aspettare il corso del tempo, val pure quando il Pubblico decider deve fra *più* contemporanee nuove opinioni, opere o azioni sublimi per

(1) V. Part. II, Sez. II, Cap. XII.

le quali esista palese e pubblica controversia. Ciò però s'intende quando nè l'una, nè l'altra possa di sua natura avere una cognita relazione con veruno interesse estraneo del Pubblico che deve giudicare. Più sotto ci studieremo di specificare le circostanze del difetto di valore nei giudicj del Pubblico derivanti da siffatto interesse.

Tutte queste cautele hanno pur anche luogo allorchè il Pubblico neglige o riprova una novità intorno alla quale non si agiti alcuna controversia. Conciossiachè convien sempre rassicurarsi che il tempo abbia proporzionate le idee alla misura di vedere del senso comune. — Questa regola viene anche convalidata da tutti i rapporti del *cuore* e della esteriore libertà. Il silenzio o la condiscendenza del Pubblico competente riesciranno sempre indizj *equivoci* della sua vera interna opinione, fino a che non consti della perfetta libertà a manifestarla. Ora il tempo soventi volte toglie gli ostacoli alla libertà.

Se un giudicio del Pubblico sia di data antica o recente; — se abbia destato palese controversia o pure siasi pacificamente introdotto; — se sia trascorso molto o poco tempo dalla sua origine; — se il Pubblico o a dir meglio altri ingegni siansi dappoi occupati di quell'oggetto: sono tutte *esterne* notizie, ch'è possibile a qualunque privato di verificare.

Dopo queste considerazioni sarebbe superfluo l'arrestarsi su l'altro caso col quale abbiamo supposto la decisione pubblica già proferita, e quindi l'opinione già dominante. Sarà sempre vero che se il tempo congruo è trascorso e siasi proseguito a coltivare quel genere, e tuttavia la novità venga trascurata o riprovata, converrà conchiudere che la novità sorpassi tuttavia nell'estensione del suo concetto le attuali cognizioni o veramente non racchiuda nè merito, nè verità.

Vi dovrà essere un *limite* a siffatto processo di tempo; e quindi giunger dovrà il momento nel quale le cose siano ridotte a tale vicinanza che gli estremi siano compresi dalla sfera, e quasi ardirei dire dal compasso, del senso comune. In tal tempo il giudicio del Pubblico riescirà competente e la sua decisione sarà (salvi i difetti di cuore) pienamente autorevole.

Convengo agevolmente che prima che un Pubblico di Uroni o di Ottentotti senta il merito di Newton e di Montesquieu ed intenda il tenore delle loro scoperte, si esige un corso di parecchj secoli. L' uomo stesso pensatore delle culte società, non gusta nè apprezza mai nella sua prima gioventù le cose della politica, della morale e dell' arte della prudenza, come far suole in più matura età. Invece la storia, la poesia, la geometria ed altre o più semplici o più sensibili materie egli agevolmente accoglie e stima gagliardamente. Quindi per fissare la lunghezza rispettiva del tempo che deve ai giudicj del Pubblico apporre il suggello autentico dell' autorità, vuolsi distinguere se si tratti di una materia nuova nata nel seno medesimo della nazione o del Pubblico che giudica, o pure a lui derivata da estero autore.

Nel primo caso quando non esistano cagioni costanti di un oppugnante estraneo interesse, il corso di una generazione o due bastar deve a porre il Pubblico a portata di recare un sano giudicio sulla verità o sul merito relativo dell' oggetto. È vero che il genio incomincia la sua carriera, ove i suoi contemporanei la compiscono; ma dall' altro canto pur non s' ignora quale sia la misura delle forze dell' ingegno umano e la brevità della vita pensatrice che il genio può impiegare nelle sue meditazioni.

Nel secondo caso convien pur distinguere se la nazione da cui deriva il nuovo oggetto goda della univer-

sale riputazione di essere fornita di lumi *superiori* in quel genere medesimo. Se la nazione superiore si trovasse ricca delle scoperte, dell'opera e dell'industria di *molti*, i quali avessero l'un *dopo l'altro* cumulato un ricco patrimonio ed inalzato l'edificio delle cognizioni delle scienze e delle arti in guisa che per molto tratto sovrastasse all'altra men culta nazione: ne avverrebbe che per ottenere il vero oracolo del senso comune di questa, sarebbevi d'uopo di un tempo maggiore.

È però da notare che allorquando la nazione inferiore sa stimare le produzioni dell' altra più illuminata e culta, la distanza non può essere molto grande; attesochè non si può avere una stima sentita in genere alcuno, quando non si ravvisino almeno confusamente e rimotamente i rapporti di qualche verisimiglianza o utilità. Convien supporre che le cognizioni non siano infinitamente al dissotto presso la nazione men culta, e che la costituzione sociale e l'incivilimento producano bisogni reali o fattizj pressocchè eguali.

L'unico inconveniente in cui allora facilmente si cade, è un *eccesso* di *ammirazione* o di *stima*, la quale porta sempre seco una prevenzione irragionevole e smisurata di autorità in quel genere in cui la nazione superiore si vede segnalarsi. Contro questo inconveniente, ricorre opportunamente il rimedio del *tempo*.

Che se supponessimo nella nazione inferiore un sentimento di indifferenza e di trascuratezza, sarebbevi sempre l'altro rimedio di ricorrere al giudicio del Pubblico istesso in cui nacque la nuova materia scientifica per dedurne colle regole e cautele sopra assegnate l'adequato giudicio del buon senso del Pubblico. Di questo mezzo si può l'uom privato giovare anche nel caso dell'approvazione e dell'ammirazione fatta dal Pubblico della nazione men culta.

Qui siami lecito osservare che la disparità fra due nazioni non può essere cotanto esorbitante, tranne il caso che non abbiano da molto tempo avuto mutue connessioni ed attivo commercio di lumi e di utilità. — Quindi a proporzione che siffatto commercio fu ed è più intimo e moltiplice, e che i pensatori usano di una lingua intesa da entrambi i popoli, o si moltiplicano le traduzioni o si comunicano i lavori e le materie sarà d'uopo a proporzione un tempo molto minore, perchè la nazione meno culta possa decidere colla misura del senso comune o a dir meglio del buon senso, il quale non è che lo stesso senso comune collocato in un grado non vulgare di lumi. La misura del tempo che abbisogna per divenire non dico genj inventori nè tampoco ingegni che aggiungano e rischiarino, ma soltanto semplici addottrinati al segno in cui le scoperte sono già spinte, egli è il punto di competenza dei giudicj di ogni Pubblico umano.

Tutte queste considerazioni, tutte queste regole e cautele riguardano solamente il primo requisito della validità dei giudicj del Pubblico; il qual requisito trae i suoi rapporti dalla sola cognizione. Compito così questo primo saggio su la parte dello spirito, passiamo alle considerazioni degli effetti del cuore su i giudicj del Pubblico ed alle regole convenienti per fare un uso pratico della loro autorità.

ARTICOLO SECONDO

Delle regole riguardanti l'uso de' giudicj del Pubblico per rapporto all' imparzialità del cuore ed alla libera loro promulgazione.

Non fa bisogno dimostrare che la imparzialità del cuore è dell' essenza di un giudicio vero: e la libera sua promulgazione è indispensabile ove si voglia saperne il vero e genuino tenore. Così per esempio se nella geometria si potesse introdurre un estraneo interesse, il cuore dovrebbe essere sgombro da ogni desiderio che il quadrato dell' ipotenusa fosse eguale al quadrato dei cateti, affinchè dir potessimo che la conchiusione del geometra sia stata vera, allorchè ci riportassimo alla di lui autorità. Ma tostochè constasse che egli ha un estraneo interesse a desiderare che il quadrato sia maggiore o minore, la sua autorità ci diverrebbe sospetta.

Del pari ci dovrebbe constare che non abbia interesse alcuno contrario a palesarci il risultato della sua dimostrazione, e che ciò non gli venga vietato da chi che sia. Altrimenti noi potremmo legittimamente temere che la espressione esterna non sia conforme all' interno pensiero.

Questa medesima condizione diviene indispensabile ai *progressi* di qualunque scienza ed arte. Dal che deriva che almeno *negativamente* la libertà sarà una cagione confluente ai progressi dei lumi, delle arti e dell' incivilimento di qualunque società. Ho detto *negativamente*, conciossiachè la imparzialità e la libertà risultano da una mera negazione ed assenza di un ostacolo interno ed esterno. A svegliare l' attività umana tanto a pensare, quanto ad operare si esige un positivo *stimolo* efficace, il quale consiste nella aspettazione di un bene o di un male fisico o morale.

Da queste considerazioni nasce una regola logica che quando *consta* di parzialità e di costringimento, l'uomo privato deve *sospendere* il suo assenso e richiamare ad esame la decisione emanata e riportarsi al suggerimento della propria ragione.

Non è cosa ardua lo scoprire le cagioni della parzialità o del costringimento del Pubblico. Conciossiachè non potendo tali effetti derivare se non da cagioni che operano su una massa *intera* di uomini, perciò stesso sono *note* e palesi; e si può agevolmente ravvisarle e calcolarne i gradi di estensione e di attività su le diverse materie. Lo specificare siffatte cagioni e le rispettive materie ci verrà meglio fatto più sotto.

Ora mi si chiederà come il privato operar debba quando non consti della esistenza di ostacoli interni ed esterni che il cuore o il potere oppongono alla perfetta cognizione e genuina manifestazione della verità? — La risposta è già fatta dalle cose discorse. Quando si verifichino i requisiti necessarj dal canto della pura cognizione, il giudicio del Pubblico si avrà a tenere come l'espressione del senso comune e come un'autorità di verisimiglianza.

Appena egli è necessario ricordare che quando un sentimento esce dal Pubblico ad onta di un *contrario* interesse, egli racchiude la maggiore verisimiglianza. È noto con qual occhio indulgente e con quanta facilità l'uomo accolga le idee che lusingano le sue passioni; per lo contrario con quanta severità e renitenza egli s'induca a cedere alle cose se il cuore contrasta.

Per finale compimento dell'uso pratico che far si deve dei giudicj del Pubblico, risulta che la *ragione* dell'uomo privato appone loro, per dir così, il suggello autentico della probabilità relativa. Diffatti se quando una convincente ragione oppugna nell'intimo senso dell'uomo un Pubblico giudicio, egli non vi deve defe-

rire: se quando ha argomenti della loro invalidità, a motivo della mancanza degli opportuni requisiti, gli è d'uopo riportarsi intieramente al proprio *interno* dettame: egli è troppo chiaro che allorquando li trova conformi ai risultati della propria discussione, eglino acquistano il maggior *grado* possibile di probabilità. Ed a vicenda se siffatti giudicj del Pubblico *succedano* a convalidare il giudicio del privato, gli prestano una cauzione di verità e lo rassicurano vieppiù dal timore di avere errato.

SEZIONE III.

Su quali materie i giudicj del Pubblico possano o non possano essere riguardati per un criterio di verità.

CAPO PRIMO

Prospetto generale delle materie dei giudicj del Pubblico.

Le materie possibili dei giudicj del Pubblico sono le materie tutte degli *umani pensieri*. Ma sia che l'uomo col pensiero ascenda al cielo o si approfondi negli abissi, sia che arretri la mente su lo spazio infinito del passato o lo inoltri nel futuro, sia che lo contenga nel visibile o lo sospinga nell'invisibile, sia che lo aggiri su l'esistente o lo lasci trascorrere senza freno nel possibile: l'uomo non esce giammai *da sè medesimo*. Le sue proprie idee sono sempre mai il cerchio insuperabile in cui si ravvolgono i suoi pensamenti.

Ciò posto, quante specie di idee assolute e relative esister possono, altrettante sono le materie dei giudicj del Pubblico e le specie dei giudicj medesimi. E benchè qui riguardiamo siffatte materie nel solo rapporto della *validità* del giudicio del Pubblico a divenire criterio di verità: talchè, analisi fatta, si scopra che alla perfine non abbisogniamo di sì vasto apparecchio nella enumerazione delle materie: ciò nondimeno siamo costretti ad abbracciarne *tutto* il complesso ideale, affine di rassicurarci di non averne trasandata alcuna, la quale potesse cadere a buon diritto sotto le nostre ispezioni.

Per tal maniera siamo obbligati a contemplare almeno in una vista generale tutto intero l'albero enciclopedico, guidati dall' analisi, la quale se da un canto si occupa a dividere e ad isolare con precisione le parti di un oggetto, dall' altro canto però presuppone di tenerlo *tutto intiero* sotto il magistero anatomico.

Fissato così il campo delle attuali nostre osservazioni passiamo a distinguerne le parti che costituiscono le materie degli umani giudicj.

ARTICOLO PRIMO

Divisione generale delle scienze.

Nella scienza in generale distinguo prima di tutto *due* cose, vale a dire l'*oggetto* della scienza medesima, che con altro vocabolo appellasi *materia* della scienza, ed il *fine* di lei. Il primo membro di questa distinzione racchiude tutte le idee possibili dell' uomo. Il secondo poi esprime il *centro* di tendenza della mente umana nell' occupare la sua attenzione intorno alle idee medesime.

Sotto il primo rapporto le idee non sono altro che un fenomeno puramente *storico* ed esperimentale. Sotto il secondo divengono materiali per simmetrizzare il grande edificio della scienza. Conciossiachè ogni scienza ha un *fine* e per ciò stesso esige una determinata *scelta* e combinazione d' idee confluente al centro o scopo suo: e così esclude ogni altra combinazione.

Appunto sotto questo *secondo* rapporto, ci conviene contemplare le idee umane. Ciò ritenuto, è noto che il fine di ogni scienza è la *verità.* Ma questa verità o è puramente *speculativa* e non interessante per alcun bisogno umano; o è *interessante* per siffatto rapporto; o finalmente serve ad additare il *modo* e le *azioni* colle quali si può *ottenere* la cognizione stessa o i suoi *oggetti.*

Da ciò emerge la prima e più generale *divisione* della scienza in *contemplativa*, *interessante* ed *operativa*.

Alla *contemplativa* si riportano tutte quelle cognizioni delle quali non avendo noi la podestà di trarre un sensibil frutto, le riguardiamo come materie di mera *contemplazione*. Non è che non siano effettivamente interessanti l'animo umano, conciossiachè per ciò stesso che divengono oggetti di meditazione, interessano l'attenzione; ma egli è solo perchè negli *usi* della vita non riportandosi direttamente a qualche bisogno, rimangono come materie di spettacolo e di mera curiosità, o a dir meglio *vengono riguardate* come tali. Lo scopo della scienza contemplativa si è la *pura* verità.

Alla scienza *interessante* si riportano tutte le cognizioni delle cose e dei rapporti reali di fatto fisici e morali, in quanto producono un bene ed un male, un utile o un danno, un piacere o un dolore negli usi della vita. — Lo scopo di questa si è appunto di conoscere le relazioni delle cose in quanto sono atte a produrre la felicità e ad evitare la infelicità.

Alla *scienza operativa* si riportano le arti tutte sia fisiche, sia morali, sia interne, sia esterne che esercitare si possano dall'uomo.

Siccome le due prime parti della scienza effettuare non si possono che con un certo *metodo*, qual è appunto quello di scoprire le verità speculative e le interessanti: così ne viene che le arti accompagnano fino ad un certo segno le scienze nell'*inventare*, e dappoi le accompagnano pure e ne vengono a vicenda accompagnate nell'*effettuare* le invenzioni. Perlochè la parte operativa cammina sempre paralella alla parte speculativa ed interessante delle scienze.

Lo *scopo* diretto della *scienza operativa* è di *conformare* l'azione alla regola, o a dir meglio assegnare il *modo* onde praticare ed ottenere questa conformità; at-

tesochè l'*eseguire* materialmente e rigorosamente un'azione non è un atto di scienza, ma sibbene di *forza esecutrice*.

Parmi che questa divisione primaria della scienza, si possa riguardare come la più *completa* e più *conforme* alla natura. La speculativa e che appellar si potrebbe anche *conoscitiva*, corrisponde alla facoltà di *intendere*, il cui fine è di *conoscere* completamente le cose nel modo ch'è possibile alla natura dell'uomo e a' suoi rapporti. — La *interessante* corrisponde all'*amor proprio* ossia alla *volontà*, il cui fine è di ottenere il bene e allontanare il male. L'*operativa* finalmente corrisponde al *potere* ossia alla facoltà *esecutrice* delle volizioni, il cui fine è appunto di esercitare le azioni corrispondenti alle determinazioni della volontà, e per ciò stesso la *libertà*.

Ora è noto che dall'*unione* di queste tre facoltà *nosse*, *velle*, *posse*, risulta l'essenza e la natura intera dello spirito umano: o per parlare più precisamente, egli è un essere in cui noi non distinguiamo che questi soli tre attributi.

E sebbene sia vero che nè la volontà, nè la facoltà di eseguire *conoscono*, talchè possa sembrare strano il fare una partizione della *scienza* a loro rapporto: con tutto ciò, esame fatto, si scuopre essere tale divisione non solo ragionevole, ma la sola completa e necessaria. — Non è egli forse vero che quantunque l'uomo non conosca che mercè della intelligenza, egli si forma l'idea della intelligenza medesima, della propria volontà e del proprio potere esecutivo? Come avviene ciò? Certamente dagli *effetti* di cui egli è conscio per la propria sensibilità. Non è egli vero che l'uomo mercè il sentimento scuopre che questa volontà tende al bene e declina dal male, prova affezione verso gli oggetti piacevoli e abborrimento verso i dispiacevoli e distingue *le cose* le quali sono atte a produrre tali ef-

fetti? Dunque può a ragione formare una classe a parte delle *cognizioni* relative alla *volontà*, benchè la volontà non conosca, o per parlare più precisamente, benchè la cognizione non sia un atto della facoltà di volere.

Similmente l'uomo s'accorge di essere *autore* delle sue proprie azioni tanto esterne quanto interne, colle quali produce certi effetti interni ed esterni. Da ciò forma l'idea di un potere attivo che li produce. Egli si avvede che il produrre tali azioni, in prima origine *deriva* da certe *cognizioni;* e che quindi *mercè* di certe cognizioni può modificare la sua *attività* per produrre e conseguire certi effetti. Mancando di tali cognizioni, gli è impossibile ottenere certi effetti. Ma siccome fra i molti effetti possibili, egli tende specialmente ad *alcuni*, vale a dire al possesso della verità e del bene: così si trova costretto a *scegliere* e notare *separatamente* le cognizioni valevoli a produrre e ottenere l'uno e l'altro effetto. Dunque a ragione egli può tessere un *catalogo* separato delle cognizioni che determinano la sua attività e la dirigono ad ottenere i fini voluti: egli può disegnarle col nome di *regole* e costituire una *scienza* che si riporti alla attività e che appellammo *operativa*.

Concorso comune di tutte le facoltà nello scoprire o nell'apprendere le scienze.

Questa attività o si esercita su gli oggetti esterni o sull'interno dell'uomo. Tanto nell'uno quanto nell'altro caso, il *complesso* dei modi con cui egli compie ed ottiene il suo intento, appellasi *arte*.

L'uomo si esercita egli a cogliere la verità nella scienza *contemplativa?* È rivolto egli a ravvisarla in una diretta esperienza e nei puri fatti che formano il corpo della storia? Si tratta egli solamente di collocarne le impres-

sioni nella memoria? In tutte queste esercitazioni non può dispensarsi dall'*attenzione*. Ora questa attenzione è un esercizio della sua attività (1). Questa attività è svegliata dall'amor proprio (2). — Dunque tutte e tre le facoltà dell'essere pensante sono *ad un tratto* esercitate nella contemplativa o conoscitiva.

Ma siccome la scienza *interessante* non è che la stessa conoscitiva, in quanto è rivolta a discernere e a discevrare i rapporti utili e nocivi e i motivi dell'amor proprio; e del pari siccome la scienza *operativa* non è altro che la medesima conoscitiva in quanto discerne, trasceglie e fissa le regole delle azioni sia interne, sia esterne: così anche in queste due parti tutte le tre facoltà dell'essere pensante vengono impiegate ed esercitate congiuntamente.

Nella *operativa* avviene precisamente lo stesso. Le idee, le cognizioni, i giudicj determinano la volontà, e questa spinge l'attività ad operare in conseguenza. In breve nelle scienze, nelle arti, nella vita, le facoltà dell'anima umana non solamente non agiscono mai divise, talchè avvenga che quando l'una si esercita, l'altra riposi: ma all'opposto *tutte congiuntamente* sono poste in esercizio.

Ho creduto dover trattenermi alquanto più a lungo su queste considerazioni fondamentali, sapendo di aver a fronte la divisione generale delle scienze fatta da Bacone, adottata da Chambers e dappoi dagli enciclopedisti francesi. Credo così di offrire una significazione di rispetto a tanti uomini celebri, posto che vengo a dipartirmi dal loro modello per esibirne un altro.

(1) V. P. II, Sez. I, Cap. VIII e seg.
(2) V. Part. II, Sez. II, Cap. I.

Connessione costante fra l'arte e la scienza.

Aggiungiamo ancora un cenno affine di dileguare l'incantesimo, il quale sembra affascinarci quando contempliamo l'edificio generale delle scienze e delle arti. Se tutto ciò che l'uomo può scrivere, favellare, dipingere e formar colla mano non è che la *espressione* del suo stesso pensiero accompagnato dall'azione della volontà e dal sentimento dell'utilità: è chiaro che le scienze e le arti vanno per una specie di rota di ritorno al medesimo *principio* da cui partirono. Questo è il punto più semplice di reintegrazione di tutta la gran macchina dell'esistente e del possibile per rapporto all'uomo.

Le cose esterne che egli appella universo, che cosa sono veramente per rapporto all'uomo se non *di lui idee?* Se ne assegna la causa a un potere incognito esterno, ne vede però solamente l'effetto in sè medesimo. Quest'effetto egli denomina appunto *cose esterne.* Le cose esterne adunque non sono che sue modificazioni determinate da uno o più agenti esterni. — Per rapporto alle cose interne è noto non essere elleno che modificazioni determinate direttamente dai poteri che costituiscono la sostanza dell'essere pensante. Dunque la sperienza, la storia, le scienze, le arti, in quanto formano la materia dell'umano discorso non sono altro che modificazioni dell'uomo interiore.

Ma se il fine della scienza contemplativa e conoscitiva è di scoprire la *verità* fra *molti* errori possibili; se del pari il fine della scienza interessante è di cogliere la verità per rapporto ai beni ed ai mali, onde additare all'uomo i mezzi di felicità; e se finalmente nella scienza operativa è mestieri discernere fra mezzo ai modi che *non* producono gli atti conformi alla intenzione quei modi ed atti onde si eseguisce l'effetto inteso: si sente perciò che in tutte le arti e le scienze interviene la *co-*

gnizione guidata dall' *arte;* e che ogni parte della scienza richiede il soccorso di un' arte speciale. Così distinguendo le arti *sussidiarie* ad ogni scienza, dall' arte essenziale costituente la scienza medesima, si trova che nell' albero enciclopedico, un' arte viene sempre sottintesa. Questa serpeggia, per dir così, entro le vene di ogni scienza, le dà anima, vita, forma e direzione.

Per sentir meglio questa verità, giova riflettere che se le cognizioni umane fossero *senza* scopo, e il mondo intelligente si dovesse pareggiare ad un caos nel quale le idee a guisa degli atomi di Democrito e di Epicuro, non avessero connessione, nè centro alcuno di tendenza: noi avremmo bensì una sensibilità in esercizio; ma la verità e l' errore, il bene ed il male, ridotti a puri fenomeni di cognizione passiva, verrebbero ricevuti con pari indifferenza. Ma è chiaro che in tale ipotesi non esisterebbe *scienza* alcuna. All' opposto tostochè noi supponiamo uno *scopo* è mestieri trovare e percorrere la via onde giungere a lui. Allora ecco la scienza. Ma ad un tempo stesso ecco un' *arte*, la quale in ultima analisi costituisce la scienza e la contraddistingue dalla indeterminata cognizione sperimentale delle cose. Ecco del pari che convien dividere e disegnare le scienze dal loro *fine*. Così vien confermata la ragionevolezza della divisione da noi riportata.

Arte figlia della natura.

Ma se l' arte nell' uomo fosse *innata*, ella non sarebbe veramente più arte, ma natura. L' uomo non avrebbe bisogno di arte alcuna, poichè giungerebbe infallibilmente al suo fine. Se poi quest' arte non è innata, come la discopre egli? Certo conviene ch' egli la ritrovi *senz'* arte. Dunque avanti di tutto si deve supporre ch' egli la ritrovi per semplice sperienza. Dunque *in prima*

origine le scienze e le arti si riducono e ritornano alle leggi *di fatto* della sensibilità sotto il regime della *natura*. L'emblema del serpente che dicesi usato un tempo dagli Egizj per simboleggiar l'anno, potrebbe pure servir di simbolo alla scienza. Da questo punto di vista l'esperienza e la scienza non vengono punto distinte: e se dappoi riescono diverse, ciò pure deriva in origine dalla forza e dagli impulsi dell'esperienza. In tal guisa la natura dicesi maestra dell'uomo.

ARTICOLO SECONDO

Radici dell' albero enciclopedico.

L'uomo agisce tanto internamente, quanto esternamente. Dunque la distinzione di *cognizione* e di *opera*, di scienza e di potenza, di scienza e di arte ha un fondamento reale nella natura.

L'uomo considerato come un essere *esistente* forma parte della natura. Egli diviene a sè medesimo oggetto della propria contemplazione, oggetto dell'arte. L'attività sua, oltre all'esercitarsi in vista di un *fine* su gli oggetti esterni, si esercita eziandio sul proprio interno.

Gli altri esseri esistenti fuori dell'uomo formano il restante della natura che più specialmente si appella *universo*.

Alla natura corrispondono l'esperienza e la credenza. Gli oggetti di queste sono i *fatti* i quali formano la universale e comune prima base e materia delle scienze.

Come la natura non ci somministra le case, nè le seggiole, nè gli orologi formati, ma sibbene i soli *materiali*: del pari non ci somministra le idee astratte, nè le nozioni, nè gli assiomi, nè le teorie, nè i sistemi, ma i soli materiali di tutte queste cose. E siccome le

manifatture sono propriamente prodotti dell'arte fisica esterna, così le cose razionali sono prodotti dell'arte psicologica interna. Elleno appellar si potrebbero lavori mentali. La natura genera l'arte come si è veduto. L'arte serve alla natura, per conseguire il fine della verità e della utilità.

Perlochè vi sono tante arti quante vi sono scienze, e da esse acquistano la denominazione. Solo non esiste l'arte di crear l'arte, perchè è *natura*, come si è detto.

Se i *fatti*, o sia la natura, forman la base e la materia di tutte le scienze: dunque i fatti somministrano i materiali dell'albero enciclopedico. Questo nella parte *scientifica* presuppone già l'unione dei fatti tutti dell'ordine fisico e morale.

La *raccolta* dei fatti può e deve essere ordinata ad uso della mente umana, benchè nell'universo tutto esista in uno stato connesso e concreto. La *distribuzione* delle materie di questa raccolta, forma le *radici*, dirò così, dell'albero enciclopedico. I veri rami di quest'albero essere dovrebbero quelli che abusivamente appellansi elementi delle scienze o della filosofia, i quali più propriamente appellar si dovrebbero *risultati* delle scienze. Diffatti se, al dire dei filosofi, eglino racchiudono il sistema dei *principj generali*: racchiudono adunque quelle nozioni, le quali sono veramente le ultime ad ottenersi coi ben ordinati progressi dell'umano intendimento nella cognizione delle cose.

Il modo con cui separiamo queste che chiamiamo radici dell' albero enciclopedico dai rami superiori che formano i principj generali delle cose, corrisponde all'uso ed alla successione della sintesi e dell'analisi. L'analisi riguarda i fatti. La sintesi riguarda le scienze. La prima produce la seconda: e la seconda succede alla prima. Per tal maniera si scorge che un albero enci-

clopedico tracciato in questa maniera, deve riescire il più completo e fruttuoso.

Una sola avvertenza mi convien qui richiamare, ed è che su i fatti *singolari*, attesa la nostra limitazione, ci è forza impiegare il *raziocinio*, come altrove si è discorso. Ciò però non altera l'aspetto finale ed essenziale della cosa (1). Un fatto sarà sempre una rappresentazione completa quale viene o dovrebbe venir prodotta a norma dei rapporti tutti attivi delle cose che fanno o farebbero impressione su di noi; rappresentazione, la quale considerata nel suo stato reale, non soffre astrazioni, nè paragoni. Questi sono opera della mente nostra.

Quindi vi sono arti che tendono a scoprire o a verificare *i fatti:* come appunto l'arte di *sperimentare*, di *osservare*, la *critica*, ecc.

Da ciò viene in qualche modo turbato il vero ordine col quale delinear si dovrebbe l'albero enciclopedico se tutti i fatti potessero constare all'uomo mercè la esperienza diretta.

Adattandoci quindi alla limitazione e costituzione attuale della mente umana, noi osserveremo preliminarmente gli ultimi *confini* dell'orbe scientifico. A destra l'uomo ha, per dir così, il *passato*, a sinistra il *futuro*. Egli è posto nel mezzo del visibile, o a dir meglio, del *sensibile*. A fronte e a tergo ha l'invisibile o sia l'*insensibile*.

Però se l'uomo non conosce veramente se non a tenore delle *idee* ricevute: dunque il passato ed il futuro non saranno nulla per la cognizione umana se non in quanto attualmente le apportano una cognizione certa dei fatti o accaduti o futuri. Ma il passato veramente non esiste più. Dunque la certezza della di lui esistenza è fondata su i

(1) Parte II, Cap. ultimo.

monumenti *presenti* che ebbero *connessione* col passato medesimo, che da essi viene indicato mercè di siffatta connessione.

Similmente l' esistenza del *futuro* non può, mercè la cognizione, essere determinata che per le *connessioni* col presente. Altrimenti non esisterebbe fondamento di distinzione fra il puro immaginario ed il reale.

Rapporto al visibile, abbiamo dimostrato che l' uomo non ne può conoscere le vere intime *cagioni*. Invece egli è limitato a segnare nel prospetto enciclopedico la successione delle *apparenze costanti* fra gli oggetti come cagioni delle loro azioni, passioni, fenomeni, effetti, ecc.

Ma per conoscere le cose conviene supporle dapprima *già esistenti* e tali che agiscano sull' uomo. Dunque è chiaro ch' egli non può pronunciar nulla su la primitiva *origine* delle medesime e non può nè affermarne, nè negarne l' epoca e il modo. Le origini che l' uomo conosce e può conoscere, sono le *apparenze* del nascere delle cose *subalterne*, vale a dire di meri fenomeni del tutto secondarj, *dopo che* le cose esistono.

Tutto questo si vede, se si riflette che l' uomo non può conoscere i *poteri reali* della natura, se non mercè gli *effetti* che producono in lui. Gli attributi essenziali delle cose sono sepolti al di lui sguardo in una notte impenetrabile. L' effettiva primaria cagione delle cose gli è incomprensibile. La catena reale delle cagioni primitive producenti i fenomeni, è del pari ascosa e cinta da tenebre insuperabili. La qualsiasi *reale origine* di tutti gli avvenimenti dell' universo, viene necessariamente ignorata dall' uomo. Dunque con infinitamente maggior ragione egli non potrà aver cognizione, nè congettura alcuna dell' origine e della formazione dell' *universo*.

Da ciò si scorge che la *scienza* delle cagioni o sia dei poteri reali della natura, non deve entrare nell'albero enciclopedico, ma deve essere soltanto inscritta nella serie delle umane credenze. Del pari si deduce che la *cosmogonia* filosofica deve essere anch'ella eliminata dal prospetto delle scienze, parlo però di quella cosmogonia che l'uomo mercè il *solo* proprio ingegno si finge filosoficamente.

Tal contegno, fino ad un certo limite, si può usare anche nella *cosmologia*. Imperocchè l'uomo non può pronunciare che su le mere secondarie apparenze delle quali è spettatore. Ma queste apparenze a cui corrisponde l'ascosa ed impenetrabile realtà, connotano uno scarsissimo numero di leggi generali di quello che egli appella universo; e se eccettuiamo la luce degli astri ed il moto dei pianeti, tutto il restante della cosmologia, restringesi alla terra ch'egli abita, e per conseguenza somministra lo spettacolo ristrettissimo di un sol punto dell'universo.

Io credo che prima di erigere l'edificio enciclopedico sia d'uopo divisare i materiali che vi debbono entrare e quelli che convien rigettare. Se le scienze vengono determinate dal loro *fine*, è troppo evidente che non possano abbracciare nè quello che *non si può* sapere, nè quello che è falso. Il miglior servigio che rendere si possa alla ragione umana, non è solamente istruirla di ciò che ignora, ma eziandio avvertirla di quello ch'è impossibile di mai conoscere. Questa parmi la prima cautela fondamentale, nel tracciare i confini del regno delle scienze.

Dai confini passando all'*interno*, distinguo in questa storia la parte meramente *descrittiva* dalla parte *ragionata*. L'oggetto poi di lei è l'*universo* e l'*uomo*.

Nella prima parte *descrittiva* si comprende la *cosmografia*, che si divide in uranografia ed in geografia. —

— La geografia presenta la forma e la struttura del globo, e in essa la materia organizzata e la inorganica. L'organizzata abbraccia la materia animata, vale a dire gli animali, e la materia organica inanimata, vale a dire i vegetabili. La descrizione di questi riceve il nome di *botanica*.

La materia inorganica abbraccia la terra, il mare e l'atmosfera, in una parola, quelli che dal vulgo appellansi elementi. — La terra presa sotto quest' aspetto dà campo alla descrizione delle miniere, delle cave, delle cristallizzazioni, delle petrificazioni, ecc. L'atmosfera tutte le meteore: il mare tutte le sue vicende e diverse forme di vortici e correnti, di tempesta e bonaccia, di flusso e riflusso, ecc.

Salendo all' altra parte della storia che deve servir di materiale alle scienze, ci incontriamo nella storia *dell' uomo*. La di lui descrizione si divide in interna ed esterna. L'interna riguarda il principio pensante, vale a dire l'anima. I fenomeni puramente sperimentali entrano in questa descrizione. L'esterna si è quella della sua macchina e de' suoi bisogni. Quindi la storia dell'uomo si divide in *psicologica* e *fisiologica*. Questa storia riguarda l'uomo individuo.

Ma siccome l'uomo stesso vive in società, evvi una storia *politica*, *civile*, *aneddota*, ecc. Egli ha una religione, un culto, una credenza, e quindi la storia *religiosa*, teologica o sacra o ecclesiastica.

Le popolazioni vivono e si *succedono* per il corso dei secoli. Quindi la divisione della storia umana in *antica* ed in *moderna*. Quindi la *cronologia* presa come divisione di tempi.

L'uomo e le popolazioni formano certe opinioni, certi discorsi, certe combinazioni d'idee, che palesano a' loro simili. La recensione di tutte queste cose forma la *storia letteraria*, in cui l' errore e la verità, i pensamenti utili ed i nocivi vengono egualmente compresi.

L'uomo, mercè la sua mano ed il suo ingegno, forma *opere*, elaborando la materia o producendo mediatamente certi effetti esterni. Ecco la storia delle *arti* e delle loro produzioni.

Così percorrendo i sovra riportati ed altri oggetti si prepara il fondo delle scienze e delle arti, le prime delle quali siano coordinate alla verità e le seconde alla utilità ed al piacere.

Dopo ciò surge l'edificio razionale, distribuito in tre grandi parti, a cui corrispondono altrettante parti dell'arte generale che costituisce la scienza. Se le partizioni possono convenire alla *storia*, esse ripugnerebbero alla struttura generale delle scienze. Elleno debbono essere esposte, mercè l'assegnazione delle fonti da cui derivano. Per la qual cosa è mestieri dar luogo prima di tutte a quelle che sono di un uso più universale e dai rapporti delle quali risultano le altre subalterne. Dopo vengono le più complesse, le quali traggono i loro sussidj da più scienze distinte. Così per esempio esistono scienze fisico-matematiche: queste, come sarebbero la meccanica, l'astronomia geometrica, l'ottica, la cronologia, ecc., è mestieri esporre *dopo* la geometria ed i principj generali della *fisica*. In breve l'*ordine* delle scienze deve essere perfettamente identico a quello col quale la mente umana può apprendere i risultati delle osservazioni su la storia, passando successivamente per tutti que' gradi, senza de' quali rendesi impossibile raggiungere i principj, le leggi e le teorie delle cose.

L'indole di questo scritto non mi permette di trattenermi a lungo su questo argomento. Solo mi fo lecito osservare che la divisione sovra recata riesce così opportuna che tutte le scienze e tutte le arti hanno la loro nicchia naturale. La mente umana coglie allora le connessioni e le progressioni delle scienze in maniera

che può del pari avvedersi della ricchezza e della povertà delle sue cognizioni.

Premesse queste generali osservazioni, passiamo a vedere *in quali materie* possa il Pubblico riescir giudice competente di verità tanto dal canto della mente, quanto degli affetti del cuore.

CAPO II.

Nozioni direttrici per determinare in quali materie il Pubblico può recar giudicio autorevole.

Conosciute le condizioni che il giudicio del Pubblico deve racchiudere per essere autorevole, vengono pur anche determinati i cánoni onde separare le *materie* su le quali cadendo il suo giudicio, venga estimato secondo il suo vero valore. Non ho bisogno di ripetere che di queste materie altre hanno una mera relazione alla curiosità, talchè il cuore non desidera anticipatamente una conchiusione piuttostochè un'altra; ed altre hanno connessione e relazione colle passioni da cui il Pubblico è preoccupato, talchè per regola generale è spinto piuttosto a giudicare in una maniera che nella contraria.

Ora questa considerazione ci dà lume, a determinare in quali materie il Pubblico possa essere giudice competente ed in quali incompetente; in quali occasioni possa essere giudice imparziale e in quali riesca giudice prevenuto. Quindi nasce la regola onde valutare i di lui giudicj o direttamente o per contrapposto.

Debbo avvertire che qui le nostre osservazioni cadono su di un campo *assoluto* e non limitato nè a paese, nè a secolo. Quindi le nostre conchiusioni verranno determinate dai rapporti comuni a tutti gli uomini in qualunque secolo ed in qualunque società: in breve dai rapporti, dalle abitudini, dalle affezioni dello spirito e del cuore umano.

Ciò premesso, osservo primieramente che vi sono materie nelle quali si dimostra che lo spirito umano non può veder *nulla*. Dunque sarà pur dimostrato che allora qualunque giudicio e decisione del Pubblico saranno atti meramente *temerarj*.

In secondo luogo vi sono altre materie nelle quali si dimostra che lo spirito umano non può vedere se non *imperfettamente*. In queste qualunque giudicio *assoluto* riesce pure *temerario*. Ivi è lecita la sola *congettura*. L'effetto che se ne riporta, si restringe ad una mera *probabilità*.

In terzo luogo consta che vi sono altre materie nelle quali il Pubblico può in *astratto* veder *completamente*, ma in *pratica* ciò non può fare se non dopo certe vicende di passaggi e rivoluzioni. Dunque *avanti* che siasi verificata l'epoca conveniente, ogni giudicio del Pubblico non può mai riescire autorevole. Tutte queste nozioni direttrici, riguardano la mente, e prescindono da ogni rapporto di interesse che preoccupi il giudicio.

Restano adunque quelle materie nelle quali lo spirito si trova attualmente e *praticamente proporzionato* a vedere, mercè le leggi ordinarie dell' attenzione comuni a molti uomini, vale a dire mercè le leggi del *senso comune*. Non dimentichiamo che qui si ragiona del Pubblico in generale. Le eccezioni private tanto favorevoli, quanto contrarie debbono essere escluse dal nostro calcolo.

Per quello che riguarda l'influenza del *cuore* nei giudicj del Pubblico, parlando noi in fatto di verità, l'affare si risolve a trovare in *quali materie* gli *affetti* del Pubblico dirigano l'attenzione sì che le sue vedute *coincidano* colla verità. Il sentimento allora dirige l'attenzione, lo spirito coglie i rapporti presentati e decide a norma dei risultati che ne ritrae. Ma per determinar ciò che è conforme alla verità, conviene assumere per norma un principio *teoretico* col quale paragonando la pratica naturale del Pubblico, ella si ritrovi *conforme* a lui. Ogn' altro metodo sarebbe pericoloso, nè ci somministrerebbe certezza alcuna.

Ma affine di veder viemeglio a qual punto preciso debbono essere rivolte le nostre considerazioni è me-

stieri riflettere che l'attenzione non è che l'esercizio di una *forza*. Questa forza non può essere suscettiva che di due stati, vale a dire di azione o d'inazione. Nello stato di azione non si possono distinguere se non 1.° la *durata* del di lei esercizio; 2.° i gradi or maggiori ed ora minori della di lei *energia;* e 3.° finalmente la *direzione* del di lei esercizio. Ma abbiamo veduto che la verità di sua natura richiede che l'uomo si possa accomodare a comprender *tutti* i rapporti che le cose inchiudono, quali sono in sè medesimi. Dunque fino a che non consti che l' attenzione del Pubblico venga realmente spinta per un principio generale attivo a cogliere le cose nel loro *vero* aspetto: non consterà che il Pubblico giudicando per sentimento, giudichi con verità. Dire che l'inclinazione comune fa giudicare così, e che dunque il giudicio è *vero*, sarebbe un ragionamento temerario fino a che non constasse che il sentimento del Pubblico venga d' altronde diretto per una legge generale *giusta* i rapporti della verità.

Qui nasce una distinzione importante, la quale dà lume in tutte quelle decisioni nelle quali ha parte il *cuore*. Altro è dire che un giudicio venga recato per un' *intima* comprensione delle *idee* e della loro intrinseca relazione; ed altro è dire che venga recato su la veduta e le connessioni degli aspetti offerti da un *sentimento interessato*. Il primo modo di giudicj è propriamente *teoretico;* il secondo è di *passione*. Quantunque questa seconda specie potesse essere e fosse effettivamente *vera:* tuttavia la certezza non risulterebbe dalla illazione, ma sibbene da un' *armonia* tra la spinta dell'affetto e i rapporti della verità. Allora la certezza, diviene, per dir così, *estrinseca*. Ma affine di accertarsi se ciò avvenga veramente, è d'uopo dimostrare che *in certe materie* il cuore dirige e presenta al Pubblico le idee in guisa *armonica* colla verità. Dunque è d'uopo

dimostrare che esista su certe materie una legge *di fatto*, per cui la natura dirige colle spinte del cuore i dettami del Pubblico a norma della verità. Fuori di questa certezza non potremmo mai riguardare i giudicj del Pubblico portati per puro sentimento come legittimi, ma sibben come mancanti di prova; in una parola li dovremmo estimare come semplici pregiudicj, che la ragione deve poi ratificare o rigettare mercè una diretta dimostrazione.

Queste sono le nozioni direttrici colle quali possiamo avviarci in progresso a determinare in quali *materie* il giudicio del Pubblico, che dobbiamo sempre ritenere non essere se non l'oracolo del *senso comune*, tener si debba quale criterio di verità.

Ridurremo queste materie a cinque classi principali, vale a dire:

1.° Del vero e del falso *speculativo;*
2.° Del giusto e dell'ingiusto;
3.° Del bello e del turpe;
4.° Dell'utile e del nocivo;
5.° Del merito e del demerito.

CAPO III.

Del vero e del falso speculativo.

In questo Capo non diremo nulla oltre a quello che si è già discorso. Una sola ricapitolazione è necessaria.

ARTICOLO PRIMO

Separazione del vero e del falso speculativo di cui il Pubblico non può *giudicare da quello di cui egli* può *recar giudicio.*

Prima di tutto convien separare il vero ed il falso speculativo, intorno al quale il Pubblico non può *mai* recare giudicio per mancanza di cognizione. Ora dalle cose dette più sopra risulta:

1.° Che nell' ordine *fisico* il giudicio concorde del Pubblico non si potrà mai tenere come criterio nemmen probabile di verità, quando abbia per oggetto di pronunciare su *i poteri* della natura reale, su le vere origini delle cose, su quello che *per sè* possa recare di bene e di male poste altre combinazioni.

2.° Nell' ordine *morale* il giudicio concorde di molti non si potrà tenere per un criterio di verità, quando col senso comune pronuncia su le *leggi delle umane percezioni;* attesochè esiste in natura un fondamento costante ed universale di errore originato dalle abitudini, e dalla inevitabile ignoranza, per cui deve passare e principiare l' ordine delle umane cognizioni.

3.° Nemmeno su le materie *religiose* puramente tali, in quanto il giudicio del Pubblico si occupa nel pronunciare su gli attributi della divinità, su i decreti della di lei volontà, su l' ordine della di lei provvidenza, sul

culto a lei dovuto. — Non già che la sana ragione non possa, poste certe cognizioni, dedurre alcune verità su queste materie; ma sibbene perchè in natura vi sono leggi costanti per cui il Pubblico diretto *dal solo senso comune* deve comunemente errare. Qui il fatto di tutte le false religioni convalida la mia proposizione.

4.° Nell'ordine *fisico-morale*, il giudicio del Pubblico non può essere assolutamente criterio di verità, in tutte quelle materie, la determinazione e la cognizione delle quali dipende dal concorso di molte minute passaggere e momentanee circostanze e di viste affatto private e spesso incomunicabili. Questa proposizione viene dimostrata dai rapporti essenziali del giudicio. Per ciò stesso che si tratta di un giudicio del Pubblico, convien supporre una materia la quale o per sè stessa sia posta *sotto gli occhi di tutto* il Pubblico o della quale almeno esistano prove comunicate a lui. Ma come è egli possibile comunicargli a cagion d'esempio quello che appellasi *colpo d'occhio* di un generale, di un politico, di un filosofo, di un artista e di qualunque altro uomo che s'accinge a qualche impresa? Come giudicare di quelli che appellansi *presentimenti* o *passaggere apparenze* note ad un solo od a pochi privati? Il Pubblico tutt'al più potrebbe giudicare degli *effetti* esterni, di cui rimanesse una cognizione almeno di tanta *durata*, che potesse completamente comunicarsi a tutti gli individui componenti il Pubblico.

ARTICOLO SECONDO

Del vero e del falso speculativo nelle materie di fatto.

Separate così queste materie, rimangono le altre tutte, su le quali può accadere il vero o il falso speculativo. Queste materie altre sono di *fatto* ed altre di *ri-*

flessione. Su quelle di *fatto*, siccome qui non contempliamo il Pubblico come *testimonio*, ma sibbene come giudice che ne afferma o ne nega la verità: così noi siamo costretti a limitarci a quelle materie di fatto, su le quali egli giudica non mercè della propria esperienza, ma per *altrui tradizione*. Le prime sono propriamente cose talmente notorie, che ad ogni uomo privato constano mercè un atto di intuizione, talchè non abbisogna dell' altrui giudicio onde pronunciare con certezza.

Restringendoci pertanto alle seconde, elleno non possono riguardare se non che un fatto *passato*, di cui soltanto esiste la memoria o un fatto *presente* che avviene *fuori* degli occhi del Pubblico, come a cagion d'esempio in un paese lontano ovvero in un luogo del tutto privato.

Qui abbiam sott' occhio un Pubblico posto nelle necessità di trarre ogni sua notizia dal racconto *altrui*. Dunque trattiamo della *credenza* del Pubblico, e quindi cerchiamo se i motivi di credibilità ch' egli adotta si possano riguardare come certi perchè egli gli *adotta*: e se l'uomo privato debba deferire alla pubblica credenza.

Quest'ipotesi presuppone che esista la *testimonianza* su la quale il Pubblico crede il fatto narrato. Questa testimonianza deve essere certamente nota a tutto il Pubblico, poichè egli deferisce il suo assenso a lei. Dunque l'uomo privato può chiamare ad esame la testimonianza medesima senza aver bisogno della credenza del Pubblico onde pronunciare se il fatto sia o no credibile, se sia certo o incerto, vale a dire provato o non provato.

Sarà sempre vero che la notizia del fatto noto deriva da uno o più uomini. Dunque assumendolo dal canto della sua *prova*, non può la credenza di molti quand' anche si supponesse ragionata e determinata dalle regole della più purgata ed imparziale critica spingerci

ad altro risultato se non a quello di sapere se il dato uomo che narra il fatto, si possa credere *verace* o no. Dunque il fatto anche ammesso da più persone mercè l'uso accurato delle regole *critiche*, non diviene niente più certo, di quello che essere lo possa mercè la *fede* del testimonio.

Se dunque dal *numero* delle persone che concorrono con discussion critica a credere un dato fatto, si volesse trarre maggior argomento della certezza di lui di quella che deriva dalla testimonianza di chi lo depone: si argomenterebbe falsamente. L'unica illazione che trar si potrebbe a favore di un fatto, quando la sua credibilità fosse stata *purgata* dal crociuolo della critica si è che dal canto del testimonio *non constano* nè appariscono *eccezioni* di menzogna; che la nostra credulità o incredulità non è temeraria, perchè viene misurata dal valor critico della fede del testimonio e nulla più.

Ma ridotta a questo punto la questione, si hanno tosto in mano le misure onde estimare il giudicio del Pubblico, giusta il suo *vero valore*. Diffatti se egli non è accertato dell'esistenza del fatto, se non col mezzo della testimonianza, se la credenza per non essere temeraria deve essere richiamata a discussione: siamo dunque nel caso che la certezza della credenza riposa su i *raziocinj*. Dunque risulta che la credenza del Pubblico deve essere estimata colle medesime regole, colle quali si valutano i di lui giudicj su le verità *complesse* di *riflessione*.

Ma ciò non basta ancora. Fra le materie di fatto e quelle di riflessione, passa una *differenza* essenziale. Nelle materie di riflessione, non devesi ricercare se gli oggetti *esistano* o no. Qualunque siano, quando sono presenti, l'uomo giudica. La questione cade su la sola cognizione dei *rapporti*. Non esistendo le idee degli oggetti, non si può tessere giudicio alcuno sopra i differenti punti di relazione e di tendenza che possono avere;

Per lo contrario benchè il Pubblico non abbia sott'occhio *prova* alcuna del fatto, lo può credere e spesso lo crede su la *sola asserzione* di un uomo che ne propaghi il racconto o la descrizione. — Dunque affinchè la pubblica credenza possa servire di qualche presunzione di verità, sarebbe necessario: 1.° Che le *prove* dei fatti fossero egualmente *pubbliche* e *note*, quanto il fatto medesimo. 2.° Che siffatte prove, fossero talmente sminuzzate ed ovvie che per coglierne la validità non si richiedesse che una *prima vista*, un atto del *senso comune*. 3.° Che questo Pubblico non avesse un *estraneo interesse* nato dalle passioni a credere un fatto, o veramente un contrario interesse a non crederlo.

Poste tutte queste condizioni, si potrebbe dedurre che la credenza del Pubblico fa *prova* di credibilità, egualmente che di verisimiglianza, nelle cose di riflessione; o per parlare più precisamente, dedur si potrebbe che se il Pubblico crede un fatto con tali condizioni, gli argomenti di credibilità sono *verisimili;* e quindi non si deve leggermente rigettare la credenza del fatto; e fino a che non si hanno più concludenti prove, si dee giudicarlo come *probabilmente* avvenuto.

Ma riportandoci alla *pratica* costante del Pubblico non troviamo quasi mai che le tre sovra allegate condizioni si verifichino nella credenza dei fatti, ch'egli ammette come certi. All'opposto troviamo generalmente *temeraria* la sua credulità o incredulità. La ragione di questo procedere si scorge contemplando da un canto quali rapporti della mente e del cuore si richieggono per comprovare un fatto, e qual cosa dall'altro prestar soglia il Pubblico in siffatte *investigazioni*. Si richiami alla mente qual estensione e penetrazione di veduta, abbia il senso comune (1); quale intricata discussione si ri-

(1) Cap. XV della Sezione precedente.

chiegga onde avverare il fatto più minuto e fissarne i gradi di probabilità (1), e nessuno si farà le meraviglie come anche nei fatti dove il cuore non rapisce il giudicio, si possa giudicare generalmente con somma precipitanza. Su questa difficoltà di verificare i fatti, mi appello ai giureconsulti intenti a riscontrar prove che hanno appena il minimo vigore filosofico; delle quali pure la potenza umana è stata costretta di contentarsi per mancanza di prove più convincenti.

Che se poi esaminiamo la credenza del Pubblico nei rapporti del cuore, troviamo praticamente cagioni di errore e di precipitanza, anche supponendo tutte le possibili facilità dal canto delle cognizioni. Si sa che l'amore, l'odio, il falso zelo, l'orgoglio nazionale, il desiderio e la speranza, il timore ed il sospetto, viziano egualmente, e la esposizione dei fatti e la loro credenza o rigettazione. A questo proposito mi rimetto a quanto ne dissero i filosofi, a quanto si scorge nelle opere dei critici e negli annali delle imposture. Basterà aggiungere che il privato ha un mezzo più diretto e breve per giudicare delle verità di fatto richiamando ad esame i fondamenti della credenza del Pubblico; mentre il privato in questo caso riveste il doppio carattere di privato giudice e di membro del Pubblico; attesochè per principio teoretico si dimostra che ogni fatto, le cui prove non siano egualmente *note* al Pubblico come il fatto stesso, non si può giammai riguardare come probabile.

(1) V. Part. III, Sez. II, Cap. V e VI.

ARTICOLO TERZO

Del vero e del falso speculativo nelle materie di riflessione.

Nulla di essenziale dobbiamo aggiungere sul vero ed il falso *speculativo* nelle materie di *riflessione*, dopo le cose dette nella Sezione precedente. Solo per rapporto ai *gradi* di validità dei giudicj del Pubblico recati con cognizione di causa, con imparzialità e con libertà, ci converrebbe entrare in qualche *enumerazione*, disegnando le relazioni diverse delle cose che formano la materia dei giudicj speculativi; e fissando in ognuna i *gradi* diversi di verisimiglianza, che le decisioni del Pubblico possono ottenere. Conciossiachè dapprima abbiamo contemplato il giudicio del Pubblico su queste materie in *complesso*, e senza una distinta loro recensione e un calcolo speciale della diversa misura di verisimiglianza delle decisioni del buon senso intorno ad ognuna di esse. È superfluo formare questa *scala* di probabilità, dopo quanto ne scrissero il Locke (1) ed il Genovesi (2). Quindi dico che a proporzione dei *gradi* della cognizione umana intorno alla identità o diversità, eguaglianza o disuguaglianza, esistenza assoluta o coesistenza, connessione o dipendenza, cagione o effetto, i giudicj del Pubblico avranno gradi diversi di verisimiglianza, ben ritenuto che il punto da cui si deve salire e quello a cui si può giungere, siano racchiusi entro i soli limiti della comprensione e dell'attenzione esercitate in ogni atto del *senso comune*.

Da ciò emerge che in tutte le materie *positive* dove si tratta di cogliere le *somiglianze*, sarà più agevole al Pubblico il giudicare, e quindi più probabilmente egli si

(1) Dell' intendimento umano, lib. IV, cap. III.

(2) Logica, lib. V, cap. II.

avvicinerà al *vero*. In natura esiste un fondamento mercè il quale gli uomini più facilmente giudicano con verità, allorchè si tratti di pronunciare sulle somigilanze. Le idee si richiamano scambievolmente nella memoria mercè il doppio vincolo dell'*associazione* e dell'*analogia*. Anzi queste sono le uniche fonti del bello letterario. Tutti i tropi in ultima analisi riduconsi a questi due soli generi. Le metafore e le allegorie si riferiscono all'*analogia*. Gli altri si riferiscono alle *associazioni* formate dalle circostanze che costantemente presentano due o più idee connesse o di tempo o di apparenza. Nelle somiglianze lo spirito umano assaissimo si compiace. Quindi tanto a motivo della costituzione della umana memoria, quanto a motivo dell'interesse che le somiglianze ispirano, si deve conchiudere che la massima autorità nelle materie di pura *riflessione*, attribuir si deve ai giudicj del Pubblico, allorchè si occupa a decidere in fatto di *somiglianza* o di *identità*.

CAPO IV.

Del giusto e dell' ingiusto.

Nemmeno sul *giusto* e l'*ingiusto* dobbiamo più a lungo trattenerci, dopo quanto ne abbiamo scritto. Il giusto qui si assume come *relazione* ad una regola. Sotto questo rapporto fa parte delle verità speculative di *riflessione.* Quando la regola teoretica è già nota ed ammessa, il giudicio del Pubblico su una azione o un sentimento, riesce agevole e riveste il massimo grado di *autorità.* Allora non si tratta che di pronunciare se la materia, o a dir meglio il soggetto sul quale il Pubblico giudica, sia conforme alla norma adottata. Ma questa specie di giudicj non somministra che una verità *ipotetica* e convenzionale, anzichè recare una certezza della *reale* verità. Questa non può risultare che da un profondo e moltiplice esame dei rapporti interessanti delle cose, di cui il Pubblico nel giudicare non suole assumere giammai l'incarico. D'altronde le materie della morale e del giusto sono per sè stesse difficilissime e complicatissime, talchè la scoperta delle verità teoretiche viene esclusivamente riservata all' uomo di genio.

Che se poi chiediamo se il Pubblico possa formare giudicj autorevoli intorno al giusto e all'ingiusto, seguendo i dettami del *cuore:* rispondo che questa ricerca si risolve a sapere se i giudicj dell'affetto intorno all'*utile* ed al *nocivo,* s'abbiano a tenere quali dettami di retta ragione. Conciossiachè per ciò stesso che la guida a giudicare si è il cuore, si presuppone che l'unico criterio sia il *sentimento* dell'utile o del nocivo, del bello o del turpe.

La risposta a questa ricerca si troverà nei capi seguenti.

CAPO V.

Del bello e del turpe.

Se nel decorso di questo scritto, ho serbato silenzio sull'argomento del *bello* e del *turpe*, abbenchè mi sia proposto una speciosa obbiezione, ciò fu per non disperdere in minute e staccate osservazioni e quasi in frammenti, il complesso della risposta.

E prima di tutto osservo che Hutcheson ha stabilita l'esistenza di un *senso estetico;* ma la cosa, in ultima analisi, si riduce a mere *parole.* Non si nega che l'uomo sia dotato di capacità a sentire il bello ed il turpe, il buono ed il nocivo. Anzi e l'uno e l'altro sono tali unicamente in forza dell'*effetto* che l'uomo ne risente, piacevole o doloroso, utile o nocivo alla sua conservazione ed ai mezzi del piacere ed a tutti quegli oggetti che possono soddisfare i suoi bisogni. Quello che più importa di sapere si è, se la natura abbia dotati gli uomini di tale sensibilità ed antivedenza, ed abbia così coordinato il sistema delle cose, che qualunque *specie e grado* di bello e di turpe, di utile o di nocivo, venga sentito mercè un atto subitaneo che rassomigli alla sensazione, e quindi l'uomo non prenda abbaglio nel giudicare.

Ora a schiarire questo punto non basta solamente dimostrare che l'uomo senta il bello ed il turpe, l'utile ed il nocivo, in *molti* oggetti; conciossiachè siffatto fenomeno può benissimo verificarsi nelle materie di pura sensazione fisica od anche nelle materie morali fino ad un dato *segno,* senza che per ciò necessariamente si debba supporre ch'egli avvenga in *ogni altra* più profonda e meno prossima circostanza. Il risolvere adequatamente questo problema, importa viste più grandi

e varie di quelle che i partigiani del senso estetico hanno abbracciate. Non solo è necessario arrestarsi sul-l'uomo e spiarne sottilmente i fenomeni sentimentali e le conseguenze che ne derivano: ma egli è indispensabile entrare nell'economia generale della natura, nei moltiplici rapporti dei fini da lei voluti nella umana costituzione, seguendo però sempre i risultati di una esperienza paragonata fra le cose che avvengono nel-l'individuo e gli effetti che si producono su la massa del genere umano nei *diversi* periodi di lumi, di gusto e di ben essere. Questa astratta osservazione verrà viemeglio sentita, quando entrerò in qualche specificazione. Ora mi limito ad un principio generale, ed è che se la natura umana non viene a cangiarsi nei diversi periodi di cognizione, non si dovrebbe neppur cangiare il gusto, se fosse vero che l'unico sensorio del bello risiedesse come in un sesto senso; attesochè nella stessa maniera che l'occhio, in qualunque tempo che gli si presenta un oggetto illuminato, produce una sensazione visuale, e siffatta legge non si può smentire: del pari in qualunque tempo si presenta un oggetto di gusto, egli dovrebbe dall'uomo essere sentito come bello, senza che avvenisse giammai che un secolo prima fosse ritrovato indifferente ed un secolo dopo assai bello o viceversa. Ora la sperienza comprova che segnatamente nelle materie di gusto *ideali*, avviene in tutto il Pubblico una rivoluzione e contraddizione di giudicj e di sentimenti. E come dunque si conciliano le funzioni di questo sesto senso colla esperienza? Se egli esistesse, le sue leggi sarebbero del tutto simili a quelle della umana *perfettibilità* e del senso comune; e quindi non verrebbero a somministrare *criterio* alcuno estetico, mercè il quale dir si dovesse che il gusto del Pubblico sia una norma del *bello reale*. Qui per bello reale si assume quel sentimento piacevole che viene prodotto o a dir

meglio *deve essere* prodotto in ragion composta dei rapporti che passano fra la costituzione reale delle umane facoltà e l'attività degli oggetti esterni o interni. Io non pretendo ancora assegnare una definizione, ma soltanto accennare alcuni tratti fondamentali che sono inseparabili dal bello reale. Ma affine di dar qualche ordine alle nostre osservazioni, giudico necessario *separare* in diversi punti di vista l'argomento su le materie di gusto, relativamente ai giudicj del Pubblico. Non aspiro a raggiungere la meta che molti scrittori si prefissero nel trattar del bello essenziale, applicato alle opere della natura e dell'arte: ma sibbene mi limito a trattarne rapporto al Pubblico, onde scoprire se il di lui *gusto* possa servir di criterio per discernere il bello dal turpe od il men bello dal più bello.

ARTICOLO PRIMO

Delle rivoluzioni del gusto del Pubblico.

Sembra che lo spirito umano provi un'incessante inquietudine fino a che non raggiunga il bello e l'ottimo: ma del pari sembra che quando lo ha raggiunto, tenda ad allontanarsene. Non è nei soli piaceri sensuali che l' uomo diventi logoro (*blasé*) usandone senza moderazione, ma lo diviene eziandio nei piaceri dello spirito e nelle opere del bello. Il Pubblico pel solo motivo che *persiste* in un dato genere di piaceri o in dato modo di produrli, se ne sazia ed annoja. Questa è cosa di fatto notorio.

La cagione è fondata nella costituzione stessa dell'uomo. Se una fibra viene scossa per la prima volta, reca seco il piacere della novità. Ma dappoi a poco a poco quella specie di energica resistenza alla impressione

dell' oggetto per cui riagiva su l'anima con un tono di una interessante difficoltà e per cui il piacere diveniva più vivace e s'aumentava eziandio dalla forza dell'attenzione, tale resistenza, dico, va degenerando in una abituale e pieghevole facilità e talvolta eziandio cade in vera atonía. Quindi la primitiva aggradevole impressione si scema e decade alla noja od anche al dispiacere.

Ma rimane pur anco una reminiscenza confusa del piacer maggiore provato dapprima. Quindi si viene ad un involontario paragone fra il minor piacere presente ed il maggior piacere altra volta provato. Da ciò nasce una disaggradevole situazione in cui col piacere attuale si sente il desiderio di un piacere eguale o maggiore di quello che si provò, e però una somma inquietudine, ovvero anche un positivo sentimento di disperazione, allorchè non si ravvisino i modi di soddisfarlo.

Allora si fanno tutti gli sforzi d'invenzione per pareggiare il piacer passato ed anche per superarlo. Quindi avvenir deve l'abbandono totale dell'oggetto usato o almeno delle forme e combinazioni che dapprima rivestì. Quindi si cercano altri oggetti intieramente diversi o almeno altre combinazioni e forme atte a recar un nuovo piacere. E succedono le nuove invenzioni nelle arti, le nuove foggie di frasi, di maniere, di vesti, di musica, di poesia.

Nè giova per impedire queste vicissitudini che un oggetto siasi dapprima riconosciuto rivestire i rapporti più completi del bello: tutt' al più si otterrà dal Pubblico una fredda confessione, ma ciò non impedirà che egli non cada nella sazietà e non tenti variare. Per astenersi dall' innovare sarebbe d'uopo ch' egli potesse mantenere la sede del piacere nello stesso stato di energia da cui l'uso solo dell'impressione la fa decadere. Ma siccome è impossibile cangiare la natura dell' uomo: così è del pari impossibile che un oggetto qualunque bello possa sempre piacere.

Ma dall' altra parte l' incessante bisogno di godere stimolando senza posa il cuore umano, e l' *ottimo* in qualunque genere non potendosi variare od oltrepassare senza peggioramento: non si può evitar di cadere nel mal gusto e subir sempre nuove e più rapide rivoluzioni. La sorgente dei piaceri al di là dei modi della vera bellezza è sempre più sterile: il gusto loro riesce vieppiù incompleto.

Invano allora gridano i precettori del bello che nell' opere dell' arte non conviene discostarsi mai dal grande ed inesausto modello della natura: invano con precetti luminosi e critiche severe tentano richiamare questo Pubblico di sensibilità obliterata alla purità del gusto; invano citano le informi stravaganze della novità al confronto dei capolavori antichi. L' amore della varietà, il bisogno di nuovi piaceri, trascina gli artefici ed i contemplatori per sempre più oscure e mal agiate discese d' imperfezione; fino a che la sazietà medesima e la noja, la quale assai maggiore ed assai più pronta si fa sentire tra gl' imperfetti piaceri della decadenza, riconduca di nuovo gli spiriti per altre vie e li riconcilj colle muse e colle grazie.

Queste sono le inevitabili vicissitudini del gusto del Pubblico, ~~le quali~~ è forza che si succedano con tanto maggiore rapidità, quanto è più durevole e concentrata la persistenza di lui nello stesso genere di piaceri, e quanto è più delicata la sede organica per mezzo di cui si percepiscono. Laonde dir si potrebbe che il gusto del Pubblico, in quello che appellasi bello d' *invenzione* dell' arte umana, non assicura della perfezione dell' oggetto. Il Pubblico non ha altro criterio del bello, che il proprio piacere. Dunque il suo gusto forma l' espressione diretta dello stato attuale della sua sensibilità e cognizione, anzichè della *perfezione* intrinseca dell' oggetto istesso. Bramo però che si distingua il gusto dai *giudicj estetici* del Pubblico.

ARTICOLO SECONDO

Effetti delle rivoluzioni del gusto a pro dell' umana perfettibilità.

Le leggi del gusto sono in parte quelle dell' attenzione. Le leggi dell' attenzione sono quelle che determinano la direzione e l' esito degli umani giudicj. Le leggi del gusto influiscono adunque nell' acquisto della cognizione di molte verità.

Le leggi del bello ed il bisogno che l' uomo ne sente dopo che il conobbe, si possono risguardare: 1.° come impulsi a percorrere i gradi di quelle cognizioni che un più ristretto bisogno non rende necessarie o interessanti; 2.° come sussidj alla istruzione, allorchè il Pubblico giunse ad intraprendere la coltivazione d' una determinata dottrina; 3.° come oggetto di semplice stima e di puro diletto alla specie umana, la quale abbisogna d' intervalli di ricreazione onde giungere al fine voluto dalla natura. Nel primo stato le leggi del gusto, precedono e guidano l' uomo sulle soglie del tempio della verità. Nel secondo dalla soglia lo introducono al di lei santuario. Nel terzo poi giovano all' uomo di genio, onde interpretarne gli arcani e renderli agevoli al vulgo.

La natura determinando l' uomo alla ragionevolezza e ad un' alta perfezione, dispose i mezzi ad ottenere il suo fine. Tali sono i bisogni naturali, i fattizj, ed il desiderio del bello. Ma arrestandoci sopra quest' ultimo, noi troviamo una ragione importante nelle rivoluzioni del gusto. Il piacere annesso alle idee sveglia ed adesca l' attenzione ad esaminarle. La sazietà, il disgusto e la noja, appendici della abitudine, lo distolgono dall' arrestarvisi oltre al bisogno e lo invitano a passar oltre all' acquisto di nuovi gradi di perfezione morale e intellettuale.

Se un oggetto fosse all'uomo affatto indifferente, egli non vi arresterebbe giammai l'attenzione, e non potrebbe trarne profitto nè per la verità nè per l'utilità. Se all'opposto continuasse ad essergli piacevole e interessante come da principio gli riuscì, l'uomo non se ne staccherebbe mai per trapassare ad altro *meno* piacevole. Dall'altro canto la scala dei gradi di piacere viene determinata da altri importanti fini dell'umana organizzazione. Perlochè il *crescere* sempre in intensità nelle impressioni dei diversi oggetti diveniva certamente impossibile, senza costruire organi diversi o crearne a mano a mano dei nuovi, e senza violare molti altri rapporti sistematici del mondo fisico e morale.

D'altronde quand'anche per una finzione si avesse supposto un ordine di questa fatta, conveniva pur sempre *coordinare le circostanze* in guisa che l'uomo non fosse mai condotto a scegliere i sommi gradi di piacere, tralasciati i meno intensi; ma sibbene condurlo ad incominciare dagli infimi e più languidi gradi della scala e successivamente fargli calcare ad uno ad uno gli altri tutti consecutivi. Senza ciò se gli eventi della vita, in quest'ipotesi, avessero primieramente recato all'uomo il godimento di quegli oggetti d'onde si attingono i più forti piaceri: come avrebbe egli nel caso che avessero durato sempre con eguale attività, potuto discostarsi per discendere agli inferiori?

Dunque il far sì che un oggetto da principio fosse interessante all'uomo, e continuasse ad esserlo fino ad un dato segno, e dappoi il piacere continuando si scemasse, riescir doveva un'ottima via per attrar l'uomo su *altri* oggetti sovente meno piacevoli dei primi, e così guidarlo ad altre cognizioni.

È poi necessario temperare la durata del piacere e dell'attenzione in guisa che riescano *proporzionate* allo scopo della ragionevolezza. Se l'attenzione cessasse troppo

presto, le cognizioni risulterebbero sempre incomplete. Se continuasse troppo a lungo, si frapporrebbe un ritardo ai progressi della perfettibilità. Il mezzo unico efficace fra questi due estremi era di porre un rapporto proporzionale di eccitabilità e di consistenza fra la tenacità dell'attenzione e la capacità comprensiva dell'anima.

Ma esaminiamo gli effetti delle leggi del gusto nei tre stati sopra distinti. Presso una nazione vivace ed ingegnosa, in una lunga pace, senza ostacoli alle invenzioni ed alla cultura, con opportuni sussidj, molto più se si aggiungano eccitamenti esteriori, massima deve essere la rapidità colla quale le fasi tutte del gusto si succedono. Se alla perfine si esauriscono le sorgenti del diletto che direi quasi di lusso razionale, ne nasce in appresso un bene. La nazione per togliersi dalla noja vien costretta a rivolgersi senza avvedersene a più solide occupazioni, appunto perchè le leggi del gusto la nutrirono col latte primitivo del più superficiale diletto. Così se nelle belle arti d'immaginazione s'incominciò a dilettarla coll'incantesimo della poesia: questa rendesi vieppiù interessante coll'adornar le memorie nazionali e rivestire le massime della morale. Il bisogno detta la scelta. I graduali avanzamenti fatti colla legge della continuità, somministrano il tipo del bello proporzionato al grado di sviluppo delle facoltà della mente. Così se l'epica e la morale poesia formano i primi rudimenti dell'istruzione nazionale, la culta lirica deve sopravvenir più tarda, la drammatica vi sta frammezzo. La nazione che si trova solamente capace a seguire i racconti dell'epica, non potrebbe mai tener dietro ai salti della più sublime lirica. Son persuaso che le odi di Orazio lette al secolo di Omero o di Romolo, non avrebbero destata ammirazione alcuna.

Ma si scorge che per entro le materie medesime poetiche vi sono *gradi* di maggiore difficoltà che richieggono attenzione maggiore. Così la natura a poco a poco illudendo l'umana inerzia, o a dir meglio guidandola insensibilmente per una salita agevole e fiorita, e alienandola del passato, la guida ai gradi più elevati della perfettibilità.

Ciò che fu detto della poesia, si applica pure alla pittura, alla scultura, all'architettura, alla musica, alla eloquenza ed a tutte le arti in cui il piacere primeggia, e l'utilità sembra tenere un luogo subalterno. È noto che l'attenzione occupata ad imitar la natura, ogni giorno scorge più delicate differenze tra l'opera dell'arte e il modello della natura. Ma l'adescar l'attenzione è l'effetto di sempre graduati piaceri, i primi de' quali somministrati dalla stessa natura alla superficie delle cose se bastarono ad indurre la mano ai primi non faticosi abbozzi, vengono poi da sè medesimi aumentandosi nella cognizione ulteriore del bello; e nell'atto che il gusto adulto li rigetta, rinascono, per dir così, dal proprio cenere.

Domata per tal maniera la primitiva renitenza all'attenzione e avvezze le menti a riflettere posatamente sulle cose e addomesticate all'occupazione di cui insensibilmente acquistano il gusto, il Pubblico si trova atto a camminare sul sentiero delle cognizioni, senza i puerili sussidj, e l'allettative sensuali delle idee. Anzi la veduta di cose maggiori che il loro avvicinamento e la frivolezza nojosa dei già sperimentati elementi rese meno aspre, riesce un impulso possente a progredire più oltre.

In queste progressioni però, non vengono smentite le leggi della *continuità*. Si scelgono sempre quelle occupazioni le quali al minor incomodo possibile riuniscano il maggior diletto. Quindi dopo le cose poetiche si procederà a quelle materie le quali per sè medesime ecci-

tano un grato sentimento nella immaginazione, e dall'altro canto richieggono minor fatica; e la semplice erudizione, i fatti puramente storici dell'ordine fisico e morale, formeranno le prime libere occupazioni del Pubblico. Ho detto le prime *libere*, avendo di mira unicamente il graduale sviluppamento mercè i *naturali impulsi* della umana *curiosità* e non delle politiche straniere ed eventuali urgenze. Quand'anche questi vi si mescolino in guisa da rendere necessaria una certa classe di cognizioni che *ecceda* l'attuale capacità del Pubblico: non faranno però che egli affetti *soverchiamente* la salita ai più elevati gradi delle cognizioni; benchè gli stimoli non derivino dalle impressioni dirette del bello, ma sibbene da un bisogno originato dalle sociali circostanze. Testimoni ne sono que' secoli ne' quali il diritto e la morale erano scienze più che necessarie agli interessi di certe nazioni; eppure gli interessi e i trattati e le decisioni offrono un bizzarro complesso di strane e mal avvedute disposizioni.

Le medesime leggi, la stessa influenza del piacere e della noja, si verificano eziandio allorchè non per propria invenzione ma per lettura delle opere di un'altra colta nazione, un Pubblico ignorante viene coltivandosi. Le traduzioni, l'erudizione, lo studio degli originali, la loro imitazione, sono i gradi pei quali questo Pubblico passar deve per mettersi in cammino paralello colla nazione maestra.

E per libera e spontanea inclinazione, dopo le annoverate materie, la *fisica*, la *storia* naturale, la chimica interesseranno le ricerche del Pubblico. Dopo ciò per gradi insensibili e per quelle lunghe pause colle quali le invenzioni si succedono, egli si rivolgerà a quegli studj che dapprima lo spaventavano per la loro difficultà, ma che allora troverà più proporzionati e dall'altro canto nuovi; e così perverrà alla metafisica di tutte le materie,

ma prima al diritto, alla morale, alla legislazione, alla politica.

Ecco come la natura per un cammino di graduale pendío proporzionato alla lena dello spirito umano, coll'allettativo del piacere e cogli impulsi e colle ripulse della sazietà, guida la specie umana all'acquisto delle più elevate e solide cognizioni. Perlochè dir si può che le belle arti e le belle lettere, alla mente umana per rapporto al progresso delle scienze, fanno la stessa funzione dei fiori di primavera negli alberi. Senza di essi l'albero non concepirebbe il frutto. Piacciono, durano poco e cadono; ma al lor cadere vedete già spuntato il frutto che poi maturerà.

Un altro rapporto utile si scorge in questa economia. Una lunga pace fa surgere infiniti bisogni dapprima incogniti, e moltiplici oggetti dell'umana cupidigia. La società diventa una macchina più complicata, ove sono necessarj *lumi maggiori* a dissipare i germi di dissoluzione e correggerne i pericolosi fermenti. Perlochè se il progresso dei lumi e della cultura, somministra l'alimento alla umana intemperanza: offre pur anco i ritegni per raffrenarne gli stimoli, e direi quasi neutralizzarne l'attività imitante. Così nell'ordine fisico facendo maturare in primavera la ciriegia, indi la fraga, poi le susine, nella più fervente stagione fa maturare i maggiori frigidi, come il cocomero, il popone. Che se per un deviamento l'uomo libero sconosce la natura: ciò non ismentisce l'ordine provvido col quale ella procede e gli offre, per dir così, sotto alla mano i proporzionati correttivi, a lato di quei mali che sono inevitabili nella effezione del bene.

Seguendo la traccia colla quale la natura promove e reca al suo fine il progetto della perfettibilità umana, mercè le alternative spinte del bello, del piacere e della noja in provvida successione, abbiamo adoperato come

il fisico nell'assegnare le leggi semplici e generali del flusso e riflusso del mare. Insurgono nella pratica *modificazioni* le quali oppongono qualche apparente eccezione: ma il fondo del sistema si ritrova sempre lo stesso. Così se in una nazione esistono *ostacoli* esterni a quella espansiva forza della ragione la quale ricerca una sana libertà, gli effetti delle spinte della natura non appariranno con pieno effetto. Ma nelle sue stesse forzate mosse, porterà l'evidente impronta della potenza superiore che le operò; non altrimenti che in una pianta cresciuta fra scoglj che costringono lo sviluppo delle radici, si ravvisano le leggi possenti della vegetazione che tendono all'accrescimento. E però a proporzione che gli ostacoli all'attenzione sono *meno* forti, la legge della perfettibilità riceve il suo effetto, posta pari ogni cosa dal canto del clima, del suolo, della soddisfazione dei primitivi bisogni e della quiete e sicurezza del Pubblico. La vegetazione della pianta imprigionata approfitta di ogni spazio e di ogni vano per condursi ad accrescimento e maturità. Perlochè dir si può della cultura ciò che fu detto della popolazione, che per sè non abbisogna *essenzialmente* di eccitamenti esterni, ma le basta il rimovimento degli ostacoli.

L'utile e la gloria sono due sproni possenti a questo fine. Ma sarebbe una sconoscenza oltraggiosa alla natura dire che siano *indispensabili* all'effezione del gran fine dello sviluppamento dell'umana ragionevolezza. Gli individui capaci di spingere più oltre la dottrina, ne abbisognano solamente per superare gli ostacoli accidentali ed esterni che le fattizie umane istituzioni oppongono ai loro progressi, od anche per accelerare le mosse, attesochè quelle della natura riescono assai più *lente*.

Non si deve confondere la storia della *cultura* del Pubblico colla storia delle *invenzioni* del genio. Il Pubblico non

produce nulla, ma si approfitta delle altrui fatiche. Egli rassomiglia a chi entra in un campo ubertoso e pieno di frutti maturi e li coglie, finchè non trovandone più, si volge altrove a cercarne. Bisogna dar tempo che altri ne germoglino per dare altro pascolo alla sua curiosità. Questo più specialmente verificar si vuole in un'epoca, nella quale dopo un corso di vicende e di dottrine elementari, il Pubblico si ritrova per dir così proporzionato a pascersi di ogni novità razionale.

Questa cultura viene eseguita, come si è già detto, dagli ingegni minori, il cui ufficio è di ridurre a tale aspetto le scoperte del genio, che si produca la impressione del piacere e l'agevolamento della fatica. La prima forma l'impero positivo del bello: il secondo ne adempie le condizioni *negative:* conciossiachè la *minor fatica* nel cogliere i rapporti del bello complesso, è uno dei requisiti proprj di lui. Col vestire degli ornamenti della immaginazione i sublimi e vasti concetti del genio e coll'*approssimare* gli estremi da lui segnati, gli spiriti rischiaratori ottengono l'uno e l'altro effetto. Col primo mezzo offrono l'allettativo che fa strada all'accoglienza della verità; e col secondo si accomodano alla fievolezza ed impazienza che s'oppone ad ogni ardua fatica. Il difficile consiste nel conciliare così queste due operazioni che gli aspetti della verità non ne soffrano detrimento, e l'immaginazione rispetti i dettami del buon metodo.

Per tal maniera si scorge qual sia l'uso del *fatto* nell'acquisto delle solide ed interessanti umane cognizioni, e come venga posto in opera dalla natura, e come si possa adoperare dall'arte umana. Il bello *sensibile* d'imitazione, giunto ad un certo confine, non soffre vicissitudini, per la ragione medesima che le umane sensazioni della vista non possono essere cangiate dall'umano arbitrio.

Io mi sono lungamente trattenuto sull' *uso* del bello e i fini a cui può servire, per contrapporre vedute ragionate alla obbiezione proposta nella parte seconda di questo scritto e tratta dall' economia generale della natura. Ora appare in qual guisa combinare si possano le idee generali e confuse, riguardanti la tendenza dell' umana sensibilità, coi fenomeni versatili del gusto del Pubblico; e quanto a torto da ciò trar si pretenda che il sentimento del bello riguardar si debba come un criterio di *verità estetica*, la quale suppone un *modello* immobile, come esiste nei principj teoretici delle scienze. Quand' anche esistessero questi modelli, figli delle nostre astrazioni, non pare che la natura ci spinga a sacrificar loro oggetti più gravi nelle opere del mondo morale. Sembra piuttosto che abbia voluto farli servire di veicolo alla severa asprezza delle cose più importanti, giusta il pensiero di Lucrezio espresso tanto felicemente dal Tasso. Ma io stimo acconcio internarmi in altre considerazioni dirette, intorno al bello contemplato nelle sue diverse relazioni.

ARTICOLO TERZO

Della distinzione e combinazione fra il bello e l' interessante considerato come cagione dei giudicj del Pubblico.

La distinzione fra il *bello* e l' *interessante* è tanto nota che non abbisogna di lunghe trattazioni. Si sa che il bello viene riguardato come *inerente* alla forma ed alla disposizione delle idee dell' oggetto appellato bello; talchè viene tenuto come una sua *qualità* così propria, che cangiato il complesso che lo costituisce, cessa di essere bello. Per lo contrario l' interessante si riguarda come un *effetto*, anzichè come una qualità; un accessorio associato al bello, anzichè una parte inte-

grante di lui; talchè soventi volte l'interessante esiste senza il bello e questi senza l'interessante. Tuttodì si dice la fisonomia della tale persona non è bella, ma è interessante. L'interessante si riferisce direttamente ad un affetto che viene svegliato in noi in relazione a qualche considerazione estrinseca dell'oggetto istesso. Il bello per lo contrario quantunque ecciti piacere, si limita piuttosto ad una *compiacenza contemplativa*, quale appunto sperimentiamo nel mirare un'architettura, una pittura, ed altre tali cose. L'interessante soventi si riferisce all'*utile*, ed inchiude il confuso sentimento di un nostro bisogno o di qualsiasi passione estrinseca a cui l'oggetto può soddisfare.

Ora soventi volte il bello si ritrova *accoppiato* all'interessante in tutte le materie di gusto. Allora l'uomo per la contemporanea impressione dell'uno e dell'altro, attribuisce al bello tutto l'effetto ch'egli doveva ripartire in parte anche sopra l'interessante.

Per sentire la verità di questo pensiero, basta dare un' occhiata passaggiera ma attenta, ai varj generi di cose intorno ai quali il Pubblico nutre il sentimento del bello. Noi ci avvediamo che in tutti si può accoppiare il sentimento accessorio dell'interessante, e soventi volte vi si congiunge e fa sulla mente un effetto *simultaneo*, e dirò così *solidale*. — Supponiamo un quadro che rappresenti l'addio di Ettore ad Andromaca. Supponiamo che l'invenzione, la composizione, l'espressione, il colorito, il chiaroscuro fossero degni di tutta lode; ma che venisse posto sott'occhio di un Pubblico che *ignorasse* il fatto. Il sentimento di piacere che un tal quadro sveglierà, sarà tutto *proprio* del bello pittoresco. Ma se fingiamo che il Pubblico conosca e gusti Omero' quale impressione proverà oltre a quella che provò quando ignorava il fatto? Non solamente si sentirà svegliare in petto quel fremito di piacere che desta il bello

pittoresco; ma per una associazione inevitabile di idee proverà un confuso e delicato assalto di *molti* rapidi affetti che colla loro commozione accresceranno il piacere del bello. Un eroe, un padre, un marito, un principe che consacra il sangue alla difesa della patria, il destino di una florida nazione che pende dal suo valore, una virtuosa principessa desolata sulla sorte del marito, un pargoletto che colle innocenti grazie dell'infanzia spande la tenerezza, sono imagini commoventi le quali in confuso sentir si debbono da qualsiasi pubblico intendente e gentile. Attilio Regolo che ritorna prigioniero a Cartagine: Andrea Doria che col sacrificio del potere crea la libertà della patria e altri argomenti di questa sorta riuniscono certamente il doppio effetto del bello e dell'interessante.

In architettura se veggiamo delineate a cagion d'esempio le ruine di Roma, ci possiamo noi forse sottrarre dal rammentar le grandi cose di Roma antica; e per un confuso ed inavvertito sentimento ingrandir l'idea della architettonica *magnificenza?*

Nella musica distinguesi l'armonia dalla *melodia* la quale ne forma il più seducente incantesimo. Una musica che non tocca il cuore, a ragione si pareggia ad una beltà morta. Tartini ai suonatori di violino che andavano a visitarlo nel suo ritiro, mentre per dargli saggio della loro maestria eseguivano pezzi di difficile agilità, rispondeva: « Tutto è bello, ma, ponendosi la mano al cuore, questo « non mi dice nulla » e così faceva la distinzione fra il bello e l'interessante della musica istrumentale. L'aggiunta dell'interessante si sente più chiaramente nella musica *vocale*, in cui all'armonia si aggiugne l'effetto della passione a cui le parole alludono. Per altri modi più distinti l'interessante si accoppia al bello musicale. Una melodia nazionale, un'aria militare che rammenta il trionfo sopra un nemico, per natural legge dell'es-

sere umano, svegliano in un sol gruppo tutte quelle idee piacevoli, le quali un tempo vi si collegarono.

Nulla aggiungeremo intorno agli altri generi di bello fantastico o intellettuale o morale o misto. Lo spirito avvertito a porvi attenzione, ravvisa tantosto l'interessante regnarvi inseparato nella guisa più manifesta.

Ognuno che conosca anche superficialmente il gioco delle impressioni simultanee, rimane convinto che elleno *confondono* talmente il loro effetto, che anche al freddo analitico sarebbe impresa malagevole l' assegnare la *misura* del *piacere* che ognuna produce. Il cuore le sente a modo di una *sola* cagione: nè sa distinguerle se non allorquando si trovano accoppiate a *rovescio*, cioè quando il bello si trova in compagnia dell' interessante penoso, o l'interessante piacevole si trova accoppiato al brutto.

Siccome la più esplicita sensazione è quella del bello, in quanto che la forma e la distribuzione delle idee richiama principalmente la nostra attenzione: così la sensazione dell'interessante divenendo quasi accessoria serve ad aumentar quella del bello; e tanto più bella una cosa verrà giudicata quanto più grande sarà l' energia di questo *misto* effetto. Ora parlando filosoficamente, questo modo di giudicare non è veramente *esatto*; ed è mestieri separare le cagioni combinate del piacere ed attribuire a ciascuna il suo proporzionato effetto; anzichè usurparlo all'interessante per attribuirlo *tutto* intero al bello, e smentire così l'intervento dell' interessante o almeno sconoscerlo di ciò che gli è dovuto. Però i giudicj del Pubblico saranno sempre recati in questa maniera. La natura che vide l' abbaglio non essere nocivo, ne lasciò provvidamente sussistere la cagione. I grandi artisti sia per un avvisato sentimento, sia per un confuso barlume, sentono che l' unione del bello e dell' *interessante* laddove anche pare sfuggire all' occhio, è il più efficace mezzo ad ottenere la *stima* più grande del Pubblico.

Quindi scelgono quegli oggetti, i quali per molti altri fini divengono interessanti alla società. Chi può dubitare che uno scultore scegliendo a rappresentare un eroe caro alla patria, non riscuota maggiori applausi dalla sua nazione che rappresentando uno straniero ed incognito personaggio? Ora l'esempio di Attilio Regolo, di Doria e di altri simili a loro, non è forse un impulso alla virtù? Da una muta tela, da un freddo marmo, da un insensibile metallo che offre le immagini degli eroi, lo spettatore trae un'ispirazione di meraviglia e di emulazione.

Da ciò si ricava per tutti gli autori delle opere del bello una regola nella *scelta* dei soggetti la quale coincide con quella delle scienze e delle altre arti.

L'*unione* del bello e dell' interessante è una sorgente di *varietà* di giudicj intorno al bello, se si paragonino quelli di un privato con quelli del Pubblico, quelli del Pubblico di un paese con quelli di un altro, di un secolo con un altro secolo. Questa varietà, supposta *pari* ogni cosa dal canto dei rapporti del bello reale, non consisterà che in una diversa *misura* di piacere e di *stima*, senza passare a generi opposti di sentimento. Riassumendo gli esempi sovra riportati chi non vede incontanente che il quadro di Ettore doveva sembrare assai più bello al Frigio che al Greco? Il Frigio diffatti vi aggiungeva un sentimento di più, e questo si è l' interesse e la gloria nazionale. Così al Romano quello di Attilio Regolo, al Genovese quello del Doria debbono sembrare più belli che ad uno straniero; quindi dir si può che il *primo* e più forte grado del piacere è riservato al Pubblico a cui la rappresentazione pittoresca più *strettamente si riferisce*. Il secondo e men forte grado si è quello che in ogni culta ed imparziale società l'interessante risveglia in forza di quegli stabili e preziosi vincoli di affetto che la natura pose nel cuore umano (1).

(1) V. Part. II, Sez. II, Cap. XIV, Art. V.

Si potrebbe formare una scala in cui ponendo tutto il restante pari, tanto dal lato della dipintura quanto del discernimento degli spettatori, si farebbe sentire una *graduale progressione* di intensità nel piacere che deriva dall'interessante congiunto al bello, la quale si estendesse ad un numero sempre maggiore d'individui. Così il ritratto di un amante può sembrar più bello ad un individuo che alle altre persone di una famiglia. Quello di un antenato può sembrar più bello ad una famiglia che ad una società. Quello del fondatore di un corpo o del capo di una setta può sembrar più bello ai membri che la compongono che alla nazione intera. Quello di un eroe, di un re benefico, più alla sua nazione che ad una straniera. Quello di un nume a tutti i seguaci di una data religione, più che alle nazioni che ne professano una diversa. Finalmente l'immagine dell'inventore di un'arte o di un bene di cui godono tutte le civili società, può sembrar più bello alle nazioni politiche, che a quegli uomini che non vivono sotto siffatto regime.

L'esempio preso dal bello pittoresco si estende agevolmente a tutti gli altri generi di bello fantastico o morale o intellettuale o misto. Chi può dubitare che al Greco ed al Romano un dramma, un poema epico, una storia, un brano d'eloquenza, che alludano ad un avvenimento nazionale, non debbano sembrare assai più belli che ad una straniera nazione? — Alla stessa nazione poi deve apparire molto più aggradevole se essa è tuttora costituita in circostanze pressochè *simili* al fatto avvenuto, che se si ritrovasse in un sistema d'interessi del tutto disparato. L'immagine ed i fatti di Guglielmo Tell sembrerebbero forse egualmente pregevoli e belli allo Svizzero vivente sotto il governo monarchico che sotto il repubblicano? È facile moltiplicare le applicazioni; e dappertutto l'esperienza comproverà ad un attento indagatore l'efficace influenza dell'interessante nei

giudicj che il Pubblico forma sul bello di qualsiasi genere.

Da ciò si può trarre una regola logica intorno alla *validità* dei giudicj del Pubblico sul bello *preso* rigorosamente come tale. Come nella ricerca delle verità, bisogna *sottrarre* le quantità che derivano da una *parzialità* straniera. Ma siffatta operazione è più agevole ad eseguirsi con una speculativa astrazione, che mediante una sicura direzione pratica. Abbiam veduto che nel mescolamento delle impressioni del bello e dell' interessante, la mente del filosofo assai difficilmente potrebbe separare l'effetto che ognuno dei due principj produce. Perlochè tanto più difficilmente ciò si potrà ottenere nei casi pratici dei giudicj del Pubblico intorno alle materie estetiche onde rilevarne la vera *misura di verità.*

In generale contentiamoci di dire che i giudicj del Pubblico fanno fede della *bellezza* dell'oggetto; ma questa fede si sminuisce a proporzione che un estraneo interesse concorre ad alterarne la impressione.

Questa regola ravvolge nel suo concetto l' opinione dell' esistenza del bello o del turpe, i quali *per sè medesimi* siano capaci a recare una impressione aggradevole o disaggradevole. Quindi si presenta un' altra ricerca, ed è se i giudicj del Pubblico sul bello *schietto*, s' abbiano a tenere per criterio di verità estetica, vale a dire se quando il Pubblico pronuncia una cosa essere più o men bella ovvero turpe, si debba per ciò stesso ammettere che *realmente* sia tale quale egli la giudica; o se pure dati i rapporti della umana sensibilità coll' oggetto piacevole o spiacevole, possano darsi risultati *diversi.* Con ciò siamo guidati ad indagare le leggi del bello *per sè.*

ARTICOLO QUARTO

Del bello per sè
o sia considerato separatamente dall' interessante.

Avverto per la significazione *grammaticale* del *bello* e del *brutto* che io lego questi vocaboli alla impressione piacevole o spiacevole annessa precipuamente alle idee della vista e dell' udito e generalmente a quelle rappresentazioni che l' uomo trasporta fuori di sè e giudica, benchè illusoriamente, appartenere alle cose esterne. Ho detto *precipuamente* alla vista ed all' udito; conciossiachè son d' avviso che anche mercè il tatto ci avvedremmo del *bello* egualmente che col mezzo della vista e dell' udito, se non distratti specialmente dall' occhio, coll' attenzione nostra ci concentrassimo abitualmente sul *tatto*. Certamente la ragione di applicare la denominazione di bello o di brutto alle idee del *tatto* riguardanti le *forme* dei corpi, è perfettamente la *stessa* per cui l' annettiamo alle idee della vista e dell' udito. Il fatto comprova questa ragione. Io son buon testimonio di aver dato ad un cieco nato un cagnolino di marmo assai bello e di averlo veduto compreso dalla più viva compiacenza nel percorrerne colla mano le forme, talchè spesso esclamava: *Oh quanto è bello, oh quanto è ben fatto!* Su questo particolare son d'accordo col Soave nella sua appendice al Compendio di Locke.

Da ciò mi sia lecito trarre la *conferma* di una riflessione fatta su l' indole e l' origine di tutto l' apparato delle idee *intellettuali* su le quali versano le più importanti ed estese operazioni; e questo si è che la più parte delle nostre operazioni mentali, e se mi è lecito il dirlo *manifatture intellettuali*, vien composta dalle idee della vista in varie foggie spezzate, anatomizzate, indi in nuove composizioni apparentemente tramutate e rese teatro della nostra contemplazione mentale.

Ma per proseguire l'esame intrapreso, è noto che se alle rappresentazioni dassi il nome di belle, un tal nome non viene applicato a quegli strumenti i quali *servono* a produrci la sensazione del bello, ed anzi all'opposto considerandoli relativamente a questo fine, diamo loro il nome di *buoni*. Così dicesi un buon pennello, un buon violino, a significare essere *capaci* a produrre figure o suoni aggradevoli. Ciò premesso, ad evitare ogni amfibologia, esaminiamo in sè *stesso* il bello.

Il piacere del bello sia della natura, sia dell' arte può derivare tanto da un'idea rigorosamente *semplice*, quanto da una o più idee *complesse*. Con un prisma separate un raggio di luce. Uno dei colori vi presenta un bello *semplice*. Gettate lo sguardo su una goccia di rugiada percossa dai raggi del sole: un colore ch'ella vi presenta fra i molti, vi appar bello. Bella si chiama la voce di un istrumento, d'una campana. Ecco il bello annesso alle idee rigorosamente *semplici*.

Paragonandone alcune della stessa specie, trovate che una è *più* bella dell'altra. Ecco un bello rigorosamente semplice *paragonato*.

Il bello *complesso* può avere di *comune* col bello semplice il piacere emanante da ogni idea presa singolarmente. Ed ha poi di *proprio* il piacere derivante dall'*aggregato* intiero delle idee medesime, non tanto prese come una *somma* di molti piaceri singolari, quanto nei rapporti *relativi* che elleno hanno fra loro e col tutto.

L'anima sperimenta un tal piacere in quanto avverte alle idee singolari e le sente direttamente, ed eziandio in quanto passa dalle une alle altre e ne sente le impressioni relative, e poi tutte le comprende sotto un solo concetto che all' aggregato comunica l'*unità* (1). — Certamente il maggior piacere del bello complesso de-

(1) V. Part. III, Sez. I, Cap. VI.

riva dal concorso di queste circostanze, le quali contraddistinguono l'idea complessa dalla rigorosamente semplice. Questo parmi della maggiore evidenza.

Da ciò deriva il piacere annesso alla *varietà* accoppiata all'*unità*. — Ma vi sono certi *limiti* fissati dalla natura entro i quali il piacere si deve riscontrare ed *oltre* i quali non si ritrova se non *scemato*, fino a che si ritorni al bello rigorosamente semplice e direi quasi stritolato in frantumi.

Questi *limiti* si comprendono, se si rifletta alle leggi fondamentali della costituzione attuale dell'uomo. Un piacere è perfetto ed intero, quando è *scevro* da dolore. La *fatica* unita al piacere lo sminuisce, perchè la fatica è un *dolore*. — Cogliere molti rapporti rapidamente e chiuderli sotto una sola comprensione, quando eccedono un dato numero di atti, reca all'anima un senso di fatica. Testimonio ne sono gli studj su tutte le idee assai complicate.

Dippiù l'indole della *memoria*, la quale sempre intervenir deve a cogliere tutte le parti di un oggetto assai *complicato*, fa sì che a proporzione che gli estremi sono più *lontani* e la serie intermedia più varia, le prime impressioni sentite riescono più *languide*. Quindi avendo una sempre minore energia a proporzione che il campo è più vasto, fa sentire un grave *difetto* al momento della recapitolazione che deve chiudere le parti sotto un solo concetto. Per lo meno la terza sorgente del bello viene pressochè tolta. Se ciò avviene nel bello sensibile, assai più facilmente avviene quando gli oggetti sono racchiusi entro la sola *mente*.

Per riconoscere il fondamento di questa osservazione fate un'esperienza. Fissate un oggetto molto illuminato; dapprima ad occhi chiusi voi avete un'immagine vivace che vedete tantosto ottenebrarsi e lasciare entro di voi un'ombra sola di ciò che prima vedevate con tanta chia-

Tessete un ragionamento alquanto lungo: voi sentirete tantosto la difficoltà di sistemarne le parti in guisa che il senso sia esattamente connesso e corretto. Che significa ciò? Null'altro che le impressioni abbandonate alla sola *forza* del sensorio sono assai *fugaci*.

Ora, come una siffatta legge non si farà ella sentire in qualsiasi circostanza? Trattandosi adunque di un'idea complessa, l'impressione delle *prime* parti dura per sè medesima ad un dato grado per un determinato tempo e nulla più, a meno che non siavi un' *altra cagione* che rinforzi il movimento del sensorio. Ma frattanto che l'anima impiega l'attenzione su di una parte, ella deve *abbandonare* l'altra ed affidarla alla energia naturale della memoria. Quindi l'impressione decade rapidamente e dopo breve tempo si estingue.

Dunque a proporzione che il tempo necessario a cogliere tutte le parti di un oggetto diviene *più lungo*, riesce più *difficile* recapitolarle sotto un concetto *unico*, e riesce proporzionatamente più disuguale l'intensità dell'impressione di ognuna. L'una sarà forte di quattro gradi, l'altra di tre, l'altra di due, e così in progresso a proporzione che il momento dell'impressione è più lontano. Quindi *oltre* certi confini il piacere della *varietà* va perduto. Questi confini sono precisamente fissati dalla forza continuante della memoria posta in esercizio.

Un'altra legge si è che la *somiglianza* è un possente vincolo di rimembranza, talchè questa forma uno dei principali sussidj della memoria. Ciò è ben naturale. Due idee simili non sono in sostanza se non la *medesima* idea ripetuta. Perlochè pare che ciò presupponga che le *medesime* impressioni siano eccitate di nuovo. Quindi dopo una certa serie di idee piacevoli, le idee simili che poste agli estremi fanno *accompagnamento*, debbono concorrere ad aumentar il piacere. Dopo l'intervallo delle altre idee diverse, mercè dell'ultima idea si ri-

nova con più forza anche la *prima*, la quale per questa ripercussione trovando l'associazione ed il passaggio agevolato colle successive, mercè l'attenzione che poco prima le percosse, *comunica* anche loro un *ripercosso* movimento. Se il numero loro non è molto grande, l'eccitamento propagato giunge alle estreme meno illanguidito. L'opposto avviene, se il numero è soverchio.

L'idea circoscrivente che costituisce l'*unità* dell'aggregato, conferisce a tutte le idee integranti una *comune relazione*, oltre a quella che hanno fra loro. Dunque per la ragione *medesima* che le idee relative formavano nelle parti una sorgente di piacere, l'idea integrante ne somministra *una di più*. L'unità sua risparmia la fatica delle ripetizioni, le quali realmente non aggiungerebbero una nuova sorgente di bello, ma soltanto prolungherebbero l'impressione delle particolari relazioni.

Ecco dunque le condizioni del bello complesso:

1.° *Moltiplicità* d'impressioni non identiche, ma sibbene *variate*. 2.° *Moltiplicità variata* d'impressioni non *protratta* indefinitamente ma *dentro la capacità* riproduttrice della durata di più impressioni. 3.° *Moltiplicità variata* e rispettivamente *nè lunga, nè breve*, ma di tempo proporzionale; non disciolta in *serie di idee*, ma accoppiata *ad unità di concetto* o di complesso. 4.° *Moltiplicità variata di tempo proporzionale*, accoppiata ad unità, entro i confini della *continuità* progressiva, segnata ad intervalli simultaneamente comprensibili.

Nell'essenza delle idee complesse questo è l'*ultimo confine*. Riunite questa quantità alle altre e voi avrete il *massimo bello*. Semprechè però la *varietà* che voi contemplate non consista unicamente nella moltiplicità di diversità qualunque, ma in una moltiplicità di *diversità armoniche*. Togliete la facile comprensione dell'unità che è quanto dire una somma di relazioni *identiche* fra tutte le parti riportate ad una *sola* idea, e non

solamente sottraete un piacere, ma recate un dispiacere. La mente umana *non riposa*, fino a che sa rimanervi tuttora il complesso dell'oggetto da abbracciarsi. Dall'altra parte poi, se lo coglie e non sente le parziali impressioni, sente necessariamente una dissoluzione fra le parti, delle quali or l'una or l'altra vede sfuggire dal freno comune. Allora la *confusione* si fa sentire; l'anima riprova la disposizione delle parti.

Ecco la *cagione* per la quale una *moderata varietà*, la quale appellasi *semplicità* di disegno, piace assai più che la varietà sola senza unità. I *ritorni* e gli *accompagnamenti* poi divengono necessarj laddove la varietà incomincerebbe a nuocere alla massima impressione piacevole, assoluta e relativa, e dove il numero vario delle parti incomincia a prolungarsi *oltre* le forze dell'attività rappresentativa della memoria.

Ecco in breve le leggi, le cagioni e l'economia del bello *complesso reale*, per rapporto alla qualità, al numero ed al complesso delle idee. Havvi ancora un altro sentimento che deriva dalla legge di *continuità* che armonizza la *quantità*, ossia la grandezza rispettiva di ognuna delle parti medesime, e le fa *succedere* giusta i rapporti d'una graduata varietà adattata alla legge dei massimi e minimi. Da ciò si scorge che nel calcolo del bello sono necessarie certe *compensazioni*. Il centro normale sta nelle forze della memoria e nella tempra delle impressioni. Dire che la varietà piace, egli è un annunciare un *effetto*. Con ciò precisamente non si adduce la ragione per cui la varietà essendo *eccessiva* dispiace all'uomo che la riprova coll'odioso titolo di confusione.

Del pari si ravvisa la ragione per cui ogni *definizione* universale del bello non riesce giammai soddisfacente. Quelli che appellansi gradi diversi di bello, sono realmente *specie diverse*, le quali nei loro oggetti racchiudono positive *differenze*. Se prendete di mira quello che

si denomina bello *perfetto*, trovate ch' egli esige nel suo oggetto alcuni caratteri totalmente proprj a lui, mercè i quali non potrebbe venir compreso nella definizione applicabile al bello *meno* perfetto e così viceversa.

Ad evitare ogni difficoltà ed errore, parmi necessario distinguere i *caratteri* dell' oggetto dal *piacere* che l'animo prova alla di lui presenza. Rapporto all' anima non si distinguono che i *gradi* di piacere, attesochè il piacere preso separato dall'idea non presenta forme specifiche, ma solamente *gradi* differenti d'*intensità*. All'incontro nell'*oggetto* che li produce, conviene ravvisare sempre nuove circostanze, le quali frappongono una specifica differenza o nella forma o nel numero o nella combinazione delle parti, mercè le quali si produce un maggiore o minor piacere. Pare che qui si smentisca il detto comune che *il più e il meno non varia la specie*. Si trova che continuando oltre certi limiti le *stesse* condizioni negli oggetti, il bello diventa *brutto*.

So che siccome il *bello* si denomina dalla *impressione* che l'anima ne risente, così non viene disegnato che con espressioni di *quantità;* ma so altresì che se un tal linguaggio può essere esatto dal canto del sentimento, non è opportuno se si riporta all'oggetto che lo produce o almeno non ci deve far supporre nelle cagioni una *sola differenza* di quantità.

L'indole di questo scritto mi permette solamente questi rapidi ed astratti cenni, i quali con più largo sviluppo, e applicazioni convenienti, si potrebbero porre in maggior luce. Ma me ne astengo, contento di avere spiegato che cosa io intenda *per bello reale* schietto. Non credo malagevole applicare l'esposizione delle mie idee ad *ogni sorta* di bello preso rigorosamente come tale.

ARTICOLO QUINTO

Della differenza dei giudicj intorno al bello reale schietto.

Lasciando intatti i rapporti reali dell'oggetto che appellasi bello, può e deve avvenire negli spettatori una *differenza* di giudicj quandanche tutti siano collocati alla presenza dello stesso e costituiti colla medesima natura e sotto lo stesso ordine di leggi sentimentali. Io prescindo per ora da tutti i rapporti dell'interessante, e voglio supporre un cuore sgombro da passioni che distolgano l'attenzione. Ad onta di tutti questi dati, può nascere una *differenza* grandissima di giudicj intorno al bello di un oggetto qualunque fisico o morale.

Datemi due uomini dotati di pari vista, l'uno de' quali sia avvezzo alla lettura e l'altro ne abbia un più raro esercizio. Non è egli vero che il primo con un'occhiata rileva il contenuto di una riga intiera e l'altro è costretto di andar compitando? — Dunque la medesima bella scrittura a due uomini dotati di pari vista reca un senso del tutto *differente*. Al primo apporta un piacere; al secondo una fatica. Questa fatica sarà a proporzione maggiore, quanto minore sarà stato l'esercizio della lettura. Ecco il caso che spesso avvenir deve a molti uomini a fronte d'uno stesso oggetto complesso. Ne deriverà una impressione diversa ed anche opposta, senzachè le leggi fondamentali del bello siano variate.

Abbiamo veduto quanto la lentezza o la celerità nel cogliere le idee assolute e relative, contribuisca ad apportare un senso più o meno piacevole o dettare allo spirito umano il giudicio eziandio di perfezione o di confusione. Non si deve prescindere dal calcolare il senso penoso di fatica il quale accompagna l'uno di questi stati, e non l'altro.

Questi due contrarj effetti possono avvenire contemporaneamente in diversi uomini alla presenza dello stesso oggetto nelle materie di gusto, a norma della *predisposizione* diversa che si trova in ognuno di loro. Quindi si scorge donde nascer possa una vera *discrepanza* ed anche *opposizione* nelle questioni di gusto.

Analizzando le cagioni fondamentali, molte volte si ritrova piuttosto negli oggetti una minor quantità di bellezza che una bruttezza positiva. Talora una produzione ad un tempo di minor cultura sembra bella: e in un' epoca di gusto più raffinato viene proscritta. La cognizione del meglio rende intollerabile il mediocre. È legge dell' animo umano di voler sentire aggradevolmente e più aggradevolmente che si può. Scorgendo quindi nello stesso genere il *migliore*, deve sentire disgusto dell' imperfetto.

Ma la cognizione del *meglio* nel bello complesso deriva dall'attenzione più sottilmente esercitata. Per tal motivo abbiamo notato che l' attenzione analitica è necessaria alla perfezione delle opere del bello (1).

Ma se con un maggiore discernimento, anche data una pari sensibilità, taluno può trovare imperfetto ciò che compare senza difetti ad un uomo di minor gusto; all' opposto questi deve molte volte ritrovare *confusa* ed enigmatica e quindi infeconda di *piacere* una materia che all'uomo di fino discernimento comparirà bellissima. La ragione deriva dalle leggi stesse fondamentali che reggono il sentimento del bello. Non fa bisogno ricercare i modelli *oltre* la natura. Assumasi pure la misura comune delle facoltà umane e il grado comune della sensibilità; e si troverà che la differenza dei giudicj è puramente *accidentale ed estrinseca*, e l'oggetto si trova nei rapporti del bello. Ne volete una prova? Senza cangiar nulla dal

(1) V. Part. II, Sez. I, Cap. X.

canto dell'oggetto, nè dal canto delle umane facoltà, fate che l'uomo di minor gusto eserciti una pari attenzione del primo nel prepararsi, dirò così, all'atto del discernimento, e li farete riescire entrambi di giudicio *concorde*.

Da ciò la falsità di quel detto che il bello sia puramente *relativo*. Per tale maniera si dovrebbe dire che anche la *verità* sia relativa, perchè alcuni comprendono una dimostrazione ed alcuni no: alcuni trovano convincente un argomento che ad altri appare falso. Dite piuttosto che la *comprensione* del bello è relativa, come è appunto quella della verità.

Non ci dimentichiamo giammai di ricordare che i giudicj del Pubblico vengono pronunciati mercè un atto di *prima vista* (1). Il senso estetico è dunque diretto colle medesime leggi del senso comune. Dunque senza cangiar nulla degli attributi del bello reale, senza togliere cosa alcuna dalle umane facoltà, può avvenire che un Pubblico intero nel giudicare sopra il *maggior* bello vada errato.

Ma questo non è ancor tutto. Il *vero* è per sè medesimo un'ampia sorgente di bellezza, come ognuno sa, ed è passato in proverbio colla espressione di Boileau. Ora se una cosa può sembrar vera ad un Pubblico, mentre non racchiude che una mera verisimiglianza e può sembrar falsa ad un altro Pubblico più illuminato: si avrà una larga sorgente di discrepanze e di vicissitudini nei giudicj intorno al bello. Dunque principalmente in quelle materie nelle quali il vero interviene come *causa primaria* del sentimento del bello, i giudicj del Pubblico debbono essere valutati colle medesime regole riguardanti i giudicj che hanno per oggetto la verità. — Ben è vero che il merito delle opere *intellettuali* o di

(1) V. Part. IV, Sez. II, Cap. XIV e XV.

imitazione non dipende dalla sola verità. Nelle prime deve concorrere eziandio la chiarezza, la concatenazione, l'ordine, l'unità; in breve tutto ciò che colla minor fatica possibile produce il massimo sentimento della certezza; ma egli è pur vero che *mancando* il sentimento della *verità*, cessa ogni merito di bellezza. Allora l'opinione del falso sveglia un sentimento d'indignazione e di disprezzo.

Ad oggetto di non confondere le regole per estimare i giudicj del Pubblico intorno alle specie diverse di bello, convien gettare qualche riflessione sovra ognuna in particolare.

ARTICOLO SESTO

Delle specie diverse del bello e del valore dei giudicj del Pubblico intorno ad esse.

Le principali specie del bello, come è ben noto, sono le seguenti:

1.° Bello sensibile;
2.° Bello fantastico;
3.° Bello intellettuale;
4.° Bello morale.

Queste sono le specie *semplici* che le teorie filosofiche distinguono: ma in pratica si trovano bene spesso *mescolate*, e l'esperienza il più delle volte presenta un bello *misto* nel bello *sensibile* della natura e dell'arte, la mente umana aggiugne molte idee assolute o relative, ora fantastiche ed ora intellettuali, le quali aumentano l'effetto. Ciò avviene nelle espressioni delle umane fisonomie, nell'aspetto di certi animali, di orride foreste, di montagne, di spettacoli teatrali.

Nel *fantastico* si uniscono spesso l'intellettuale e il morale come si vede nelle cose poetiche.

Nell' *intellettuale* si accoppia bene spesso anche il fantastico. Ne abbiamo un esempio nelle opere di Platone, di Malebranche e di altri filosofi speculativi.

Nel *morale* si accoppiano molte volte tutti i generi di bello. Mirate un uomo a praticare un atto virtuoso verso il suo simile, e talvolta vi vedrete riunite tutte le specie di bello.

Ad evitare ogni apparente improprietà parmi necessaria una osservazione. Il nome di bello ragionando di pure sensazioni, non si suol applicare se non alle idee della vista e dell' udito, lasciando ai ciechi di applicarle alle sensazioni del tatto riguardanti le forme dei corpi. Alle altre sensazioni si applica il vocabolo di *buono*. Ma fuori del confine dei sensi le denominazioni di bello e di buono vengono indistintamente applicate alle medesime idee, non a norma del giudicio che esistano *fuori* di noi i loro soggetti, ma sibbene a norma che noi ci collochiamo in un punto diverso di relazione. — Niun uomo trasporta fuori di sè il proprio ingegno, nè il proprio cuore. Pure dicesi promiscuamente: io sento di avere un bello ed un buon ingegno: un bello ed un buon umore: un bello e buono animo. Di Socrate e di Tito, di cui raccontasi una tale azione, dicesi promiscuamente la tal azione fu buona e bella. Nel caso nostro non sofisticando sui vocaboli dobbiamo riguardare gli oggetti in quanto producono il piacere; tanto più che il piacere della rappresentazione del buono, trovandosi contemporaneo a quello che deriva dal bello, ne aumenta l' efficacia; e viceversa quello del bello aumenta l' impressione del buono.

Incominciando quindi a riguardare i giudicj del Pubblico sul bello *sensibile*, io distinguo quello che è inerente alle opere della *natura* da quello che è sparso su le opere dell' arte umana. Nelle prime allorchè il Pubblico pronuncia esistere il bello, è indubitato che

vi si ritrova. Tradotta questa espressione significa che nella comune degli uomini componenti una società, una data produzione della natura reca piacere. Questo è un effetto di puro sentimento, ed il Pubblico esprime una semplice testimonianza.

Che se poi pronunciar volesse che la cosa da lui veduta o ascoltata è *più bella* di ogni altra: un tal giudicio comparativo non è più per sè certo, a meno che non supponiamo in questo Pubblico una notizia completa di tutte le opere di quel dato genere o finalmente non siamo certi che egli possegga un completo discernimento. Quest'ultima restrizione diviene più chiara se si rifletta che le *più delicate* bellezze della natura esigono un proporzionato discernimento, al quale non si giunge mai con una fuggitiva attenzione. La natura materiale veduta da Gessner poteva essere osservata da tutta la sua nazione e perpetuamente le stava sott'occhio; eppure ella non se ne accorgeva.

Dunque quando si tratta di un giudicio *indeterminato* e non comparativo, la decisione del Pubblico può essere un criterio certo di verità estetica. Per lo contrario, quando egli è *comparativo*, non si può riguardare come certo. Egli deve trarre una confermazione di *probabilità* dal testimonio dei più sottili osservatori.

Questa regola vale assai più nelle opere dell'arte umana. Siccome alcune di queste sono principalmente imitazioni della natura ed altre invenzioni umane: così il giudicio del Pubblico può andar soggetto ad eccezioni e vicissitudini. Una pittura ed una musica giudicata bella un tempo, col sopravvenire di migliori produzioni, viene in dispregio. Qui avviene, quanto abbiamo notato accadere fra l'uomo di maggior discernimento e l'uomo di un men fino ed esercitato gusto. In questo secolo medesimo ne abbiamo veduto l'esempio nella musica italiana trasportata alle estere nazioni; sul che mi rimetto

alla lettera di Rousseau. Allorchè si tratta di un bello *comparativo* tra oggetti dello stesso genere, convien chiamare in soccorso il giudicio degli intendenti e riguardarlo solamente come un criterio *probabile* di verità estetica, mentre non ci è noto *fino a qual segno* possa giungere la perfezione dell'arte; e dall'altro canto l'esperienza c'insegna che il gusto del Pubblico non è infallibile, nè immutabile; e non può dirsi l'oracolo della natura spinta alla massima perfettibilità. Più sopra ho osservato che quando si conosce il meglio, l'aspetto del mediocre non ci rapisce mai dal labbro una professione di bellezza. D'altronde è ancora più assurdo il pensare che conoscendo e sentendo il meglio, vogliamo riprovarlo per passare al *peggio* con cognizione e con *sentimento*. Rammentiamoci che si parla del bello puramente *sensibile* sul quale il capriccio non estende sensibilmente il proprio impero. Dunque il cangiamento di gusto si deve presumere farsi sempre per il *meglio*. La varietà delle scuole non ha trascinato giammai il Pubblico a riporre in credito i tentativi dell'infanzia dell'arte: nè le teorie della filosofia sono state in contraddizione col gusto del Pubblico. Dunque dir si può che nel bello *sensibile* egli non vede il meglio, fino a che non gli venga esplicitamente e chiaramente presentato. Quindi siccome non lo immagina *anticipatamente*, non può recare giudicj comparativi al *di sopra* dei rapporti della cosa sentita o veduta. Ma allorquando ha un modello di già scoperto, benchè tenti di trovar piacere altrove, non perde il gusto (1): e però il giudicio del Pubblico in materia di bello puramente sensibile fa fede di un bello *positivo*, ma non del *massimo* bello possibile. E parimenti fa fede

(1) Se il Pubblico va in traccia di modi peregrini, e accoglie le affettate novità, ciò non prova che il gusto sia estinto. Solo cerca se fosse possibile di accrescere o variar piacere.

della bruttezza di una cosa ed anche di una minor bellezza, comparativamente a quella che già conosce.

La cosa non procede così nel bello *fantastico*. In questo del pari può primeggiare l'imitazione o l'assoluta invenzione, ma si ritrova sempre *misto* di invenzione e di imitazione. La poesia offre precipuamente gli esempi del bello fantastico. La pittura tuttochè talvolta si estenda a sfrenatezze d'immaginazione, non ha un campo così *arbitrario*.

Le grandi sorgenti del bello immaginativo sono nella *natura*, nella *società*, nella *religione* e negli *affetti* dell'uomo. *Oltre* di esse il bello dell'arte non si può rinvenire e si giunge ad un segno in cui rimane *esausto*. In Virgilio ammiriamo un copioso e forte apparato di bello fantastico in tutti i quattro modi sovra espressi; le grandi sorgenti hanno a lui somministrato i primi sei libri dell'Eneide. Quale meraviglia se dappoi fu costretto a spigolare le più minute e ristrette bellezze?

Il bello *sociale* soventi volte è legato agli usi, al governo, ai gradi d'incivilimento, alle produzioni delle arti, alla pubblica opinione. Perlochè specialmente per ciò che chiamasi *nobiltà* d'idee, il bello fantastico deve soggiacere a vicissitudini inevitabili, senzachè il Pubblico di una età posteriore abbia diritto di condannare il gusto del Pubblico dell'età precedente. Un oggetto che attualmente è in onore, somministra idee e modi nobili. Se in altro luogo o tempo egli non è apprezzato, ciò toglie forse che la espressione non sia stata nei rapporti del bello quando venne prodotta? In un popolo presso del quale l'agricultura e la vita campestre sono sinceramente pregiate, gli *animali* che servono a lei, non sono riguardati come cosa ignobile e vile: se poi gli stessi animali servono al culto Pubblico ed intervengono nelle più fauste e pompose circostanze della nazione, verranno riguardati come oggetti decentissimi.

Quindi il poeta e l'oratore potranno senza taccia d'indecenza usarne a soggetto di similitudine. Così se in qualche poeta romano troviam la giumenta ricordata per similitudine decente e nobile: abbiamo diritto a redarguire d'inconvenienza il poeta?

Questa vista ci inspira una maggiore equità nel censurare le celebri produzioni d'altri secoli e d'altri paesi. Quello che non soffre mutazione si è il bello relativo alle cose della *natura* e della *ragione*. Ragionando quindi del giudicio del Pubblico, dobbiamo avvertire se versi intorno al bello sociale accidentale, oppure intorno a quel bello le cui sorgenti sono perpetue ed invariate in tutti i secoli ed in tutti i paesi. Nel primo caso, conviene attenersi al giudicio dei contemporanei e riguardarlo come criterio di un bello *positivo* nel senso sopra espresso, cioè relativamente alla perfezione fino allora avvertita e nulla più. — Nel secondo caso poi il giudicio dei secoli posteriori e degli altri paesi può riguardarsi come competente; ben inteso però, che non trascenda una decisione *positiva* rapporto al bello *possibile*, e la decisione comparativa si rapporti solo alle opere *cognite*. — Solo conviene conciliare le contraddizioni apparenti su le opere che servono ad ingannare una mobile volubilità e sazietà, e le produzioni che il tempo consacrò ad una celebrità perenne. Benchè nei secoli posteriori alla età aurea di Pericle e d'Augusto e presso di noi dopo i bei tempi della sana letteratura, il Pubblico siasi abbandonato al mal gusto nelle cose fantastiche: pure per quanto io mi sappia, non furono universalmente mai riprovate come cattive le opere di Omero e di Virgilio. Solo in ciò che più direttamente riguarda lo *stile* si tentò di aprire una nuova vena di bellezze e di *tropi* e di figure che in progresso si sentì impura e feconda di strani accozzamenti e di mostruosità. Questo fenomeno ci può additare una *regola subalterna*, per valutare i

giudicj del Pubblico intorno al bello fantastico della natura e della ragione. Dopo una breve considerazione risulta essere veramente nei rapporti del bello una produzione, che ad onta delle vicissitudini del gusto, *non* fu mai *riprovata*. Per lo contrario il *nuovo* genere applaudito abbisogna della prova *del tempo* per rivestire un carattere autorevole.

Per ciò che riguarda il *bello intellettuale*, aggiungeremo una breve riflessione la quale non si riferisce alla verità intrinseca esposta nella trattazione dell'opera che si chiama bella, ma al solo *modo* di esporla. Se il Pubblico fosse una classe *sola* di persone di *eguale* dottrina, dir si potrebbe che in ogni tempo i rapporti del bello intellettuale vengono percepiti, incominciando dal *confine* dei principj noti e certi e progredendo con ordine, connessione, chiarezza, unità e sopra tutto con gravità di materia. Ma siccome nello stesso momento si riscontrano nel Pubblico diverse classi di persone poste in diversa distanza dalla dottrina completa *attuale:* così può nascere dubbio se l'opera scientifica chiamar si debba bella quando racchiude le condizioni per cui può sembrar tale ai più dotti; o pure debba essere tale da eccitare il sentimento di bellezza anche negli altri, i quali non si trovano al corrente dei lumi del secolo. Questa questione pare appoggiarsi su la nota massima, che la verità deve essere partecipata al *maggior numero* degli uomini.

Se però più addentro si riguardi la cosa, si scopre che se gli uomini per i quali taluno si propone di scrivere hanno il *tempo ed il modo* di apprender tutto un corso di verità, potranno certamente istruirsi di tutto ciò che è già noto. Ma se non hanno un tal tempo e modo, pare superfluo che uno scrittore per annunciare una qualche ulteriore verità, debba incominciare *ab ovo* tutta la serie dei precedenti principj, per guidare passo passo

gli ignoranti alla conchiusione proposta, o debba stemprarsi in vulgari catechismi.

Questo magistero analitico, minuto e dimostrativo rendesi propriamente *necessario* allorquando si tratta di *sradicare* qualche falsa opinione predominante, ovvero si ha fra le mani un punto *controverso* sul quale convien fissare stabilmente un qualche partito; in breve nelle opere propriamente *polemiche*.

Nè questa regola smentisce quanto abbiamo di sopra ricordato intorno alla necessità di ridurre le idee dell' uomo di genio alla misura di vedere del Pubblico. Conciossiachè colà si trattava che un solo o pochissimi potevano essere al fatto di una produzione scientifica. All' incontro qui supponiamo che mercè di un corso comune di studj e le opere già note, il Pubblico possa da sè stesso giungere ad un certo confine, oltre il quale l'autore che produce il nuovo lavoro scientifico, deve spingere le umane cognizioni. Perlochè non trattandosi di compendj o di commentarj, ma sibbene di un' opera che recar debba un *aumento* di lumi, conviene scrivere per i dotti, vale a dire per il Pubblico intendente.

Fissato questo scopo, il bello *intellettuale* sarà annesso a quella esposizione la quale col maggior diletto compatibile all' indole della materia, rechi negli animi delle persone culte la certezza.

Il giudicio di quel Pubblico per cui si scrive, può essere un ottimo criterio di verità intorno alla esistenza del bello intellettuale, annesso alla *maniera* della trattazione; ben inteso però *comparativamente* ai metodi per lo addietro usati.

Non bisogna mai perdere di vista che oltre certi confini nasce la confusione e la fatica. Questa viene misurata dal *tempo* che impiegar deve il Pubblico intendente a cogliere i rapporti di una dimostrazione ed a rimanerne convinto. Quando il piacere *supera* la fa-

tica, l'esposizione si trova nei rapporti del bello a proporzione poi che il piacere si *aumenta*, il bello intellettuale si aumenta pure: talchè il giudicio del Pubblico può essere un ottimo criterio di bellezza intellettuale *positiva*. Ben è vero che *altri* autori potrebbero vieppiù aumentare un tal piacere. Il Pubblico non conoscendo per anche le non prodotte maniere, non può avere un termine di paragone a decidere, se il bello intellettuale di una produzione sia il *massimo* o no. Bensì può dire che il bello intellettuale della tale produzione è *maggiore* di quello di una tal altra; conciossiachè egli decide con un *sentimento* certo di esperienza.

Siccome qui non entra l'*arbitrio*, attesochè il bello intellettuale altro propriamente non è che il piacere risultante dall'uso del *buon metodo*: così i giudicj del Pubblico non vanno soggetti alle eccezioni che soffrono quando versano sul bello fantastico.

Rimane per ultimo il bello *morale*. Egli è la cagione di quel piacere che chiamasi *interesse* nei romanzi, nei poemi epici, nelle tragiche rappresentazioni. Intorno a questo giova osservare che le sorgenti sono negli *affetti* della natura, o a dir meglio nelle leggi dell'amor proprio degli individui componenti il Pubblico. Dunque il *bello morale* sarà il complesso di tutte quelle circostanze che svegliano gli affetti figli dell'*amore*. Il piacere e il dolore producono l'amore e l'odio: e questi tutta l'estesa famiglia delle contrarie passioni.

Ciò posto benchè in tutti i secoli ed in tutti i paesi le virtù fondamentali senza le quali la società perirebbe, eccitino pari sentimenti: pure non avviene lo stesso per molte *altre* virtù e molti altri vizj. Nel leggero abbozzo delle barbare età abbiamo fatto sentire che molte virtù che distinguono le società civili e sono in molto pregio, vengono colà riguardate come *difetti*. Così la moderazione, la circospezione, la prudenza, vengono tenute a

vile e recano una specie di infamia. Cangiando di paese, si trova una forte e larga discrepanza di opinione, di stima e di disprezzo. Dunque il bello ed il brutto *morale* in fatto pratico vengono collocati contraddittoriamente dal Pubblico nello stesso oggetto in tempi od in luoghi differenti. Nei secoli della cavalleria doveva certamente interessare un personaggio, il quale al dì d'oggi ci parebbe ridicolo e odioso.

V'ha ancor di più. La *religione* è per i popoli una sorgente di bello morale, attesochè presenta in molte circostanze certi modelli di virtù; e chiamo in testimonio le storie note antiche e moderne di tutti i popoli della terra. Dunque per essa verranno soventi volte diretti i giudicj del Pubblico intorno al bello od al turpe morale. Confesso che non potrei attribuire autorità decisiva ai giudicj del Pubblico nel pronunciare sul vero bello morale colla scorta sola del sentimento. Piuttosto credo questa provincia riservata al giudizio depurato dalla sana filosofia.

Un'altra sorgente modifica diversamente il gusto intorno al bello *morale* e questa è nelle *leggi* politiche e nel *governo*. Ma basta soltanto annunciarla, perchè si vegga che i risultati derivanti dalla di lei considerazione debbano essere uniformi agli altri ora esposti.

CAPO VI.

Dei giudicj del Pubblico intorno all' utile ed al nocivo.

L'utile ed il nocivo, si possono considerare derivanti da due classi di cagioni, l'una fisica e l'altra morale. Quando l'effetto non si vede *immediatamente* derivare da una nota cagione, si esige il *raziocinio*, onde scoprirne l'origine. Un bene ed un male fisico o morale di cui il senso comune non addita la cagione, esigerà un *raziocinio* più o meno complicato, perchè si trovi la sua vera sorgente. Questa riveste appunto il carattere di utile o di nociva, a proporzione che ha l'efficacia di produrre un bene o un male. Dunque a proporzione che cadrà *meno* sott' occhio e richiederà uno studio maggiore ad essere scoperta, diverrà oggetto di scienza, il nudo sentimento proverà l' effetto, senza indovinare d' onde derivi. La medicina per esempio è una di queste scienze e riguarda il bene ed il male fisico del corpo umano. La politica è un' altra scienza e riguarda il bene ed il male dei corpi morali. La scienza fondamentale della prudenza ha appunto per oggetto di additare l'utile o il nocivo morale riguardante ogni individuo vivente in società.

ARTICOLO PRIMO

Dei giudicj del Pubblico intorno all' utile ed al nocivo fisico.

Allorchè si tratti di far uso del *raziocinio* su l'utile o il nocivo fisico, si accorda agevolmente che il Pubblico non può essere giudice della verità. Solo a caso seguito e spiegata la cagione di un bene o di un male

fisico, egli può testificare che date le note e assegnate circostanze, ne segue il dato effetto. Così in tutte le utili invenzioni relative agli usi della vita, la *testimonianza* del Pubblico ci assicura, mercè la costante esperienza ripetuta da molti. Ma qui siamo entro la sfera dei puri *fatti* e non c'inoltriamo in un giudicio di *riflessione*.

All'opposto quando il Pubblico da sè stesso tenta di assegnare le cagioni di qualche effetto fisico, egli per i motivi di già espressi non vi riesce; attesochè qualunque più semplice fenomeno fisico, importa un *lungo* corso di osservazioni per essere ridotto a qualche nota cagione. Ora un atto di *buon senso* del Pubblico, si trova del tutto a ciò insufficiente. Convien sempre che un osservatore ripeta e moltiplichi gli sperimenti e le osservazioni, e poi le comunichi agli altri uomini. Che se temerariamente o superficialmente taluno assegnasse una causa ad imitazione delle cose più *grossolane* e famigliari, il Pubblico forse l'adotterebbe con piena confidenza. Testimonio sia la falsa fisica di cui furono imbevute l'età passate; e tutti gli errori popolari che furono comuni anche ai dotti intorno alle cagioni dei *beni* o dei *mali* fisici aventi una cagione alquanto occulta. Non si può adunque riguardare come *criterio* di verità ciò che viene convalidato dall'autorità concorde di molti; ma sibbene è d'uopo far uso delle sane teorie fisiche, e chiamare la *testimonianza* del Pubblico a confermazione della verità dell'*effetto*.

ARTICOLO SECONDO

Dei giudicj del Pubblico intorno alle materie politiche. Della legislazione.

Un'altra classe di utile e di nocivo, la quale sembra incitare assai più l'appetito del Pubblico a pronunciare

decisioni, e in cui egli si assume bene spesso una arbitraria autorità, si è la provincia della *politica*. Si sa quante volte egli si diffonda a lodare o censurare un governo, un sistema di leggi, un ordinamento economico, una deliberazione di pace o di guerra. Ma qui sia detto con buona pace del Pubblico, il suo giudicio non reca certezza. Io non dico perciò che egli sia *falso* in ogni circostanza; ma s'egli fosse vero, lo sarebbe in que' momenti forse ne' quali pronunciasse contro le sue inclinazioni.

Abbiamo veduto quanto vasta e complicata sia la scienza del diritto e del dovere; eppure ella è piccola cosa a petto della politica la quale dal canto dello spirito esige le più ardue ed ampie vedute. Se la *giustizia* è la norma della scienza del diritto, il *maggior utile* pubblico, risultante dalle *non* astratte circostanze, forma lo scopo della politica. Ella crea, per dir così, un secondo universo che è l'opera delle forze, della ragione e dell'arte umana. La natura come non somministra che una terra co' suoi rozzi prodotti: così ella fa nascere l'uomo con facoltà non esercitate, sprovvisto di ogni cognizione, nudo ed ignorante. Dalla società culta, industriosa, illuminata, virtuosa, l'uomo trae la sua perfezione e la sua maggiore felicità. Dunque è mestieri procurare all'uomo gli stimoli ed i materiali dell'industria, i lumi della scienza, i motivi della virtù, il modello della perfezione. Questa è l'opera della politica.

Ma ella non crea nè può creare un nuovo uomo. Ella è costretta a porre in opera l'uomo della natura colle facoltà, coi bisogni e colle imperfezioni inerenti al di lui essere.

Ella non può creare un nuovo universo, una nuova terra, una nuova atmosfera, nuovi elementi, nuove stagioni, nuovi climi. Ella è costretta a sottomettersi a tutte le loro leggi e tutti i loro effetti.

Ma l'uomo socievole è un ente *morale*, e la politica è costretta a guidarlo precipuamente mercè le leggi dell'interesse, mercè gli stimoli del piacere e del dolore.

La natura stessa legò il bene all'esercizio regolare delle facoltà umane ed il male al loro abuso. Sarebbe errore e violenza della politica voler giudicare l'uomo *contro* una tal legge; ed ella correrebbe contro al suo stesso fine, quale è la felicità umana e ne distruggerebbe perfino la possibilità. Dunque ella è costretta a *secondare* le mosse della natura legislatrice ed avvalorare l'energia degli stimoli di lei.

Secondare ed aumentare il vigore delle leggi morali di natura, mercè un interesse d'istituzione, ecco dunque la prima cura della politica: ecco la prima fonte delle sue leggi.

Divisare efficaci provvedimenti e così scoprire *altri* vittoriosi motivi onde spingere *ulteriormente* per la via più breve gli uomini alla loro perfezione e alla massima compossibile comune loro felicità, e fare che questi motivi non offendano, nè collidano quelli della morale naturale: ecco l'ultima più difficile e più complicata operazione della politica.

Ma se la felicità umana risulta in ragion composta dall'unione di tutte le situazioni e di tutti i rapporti fisici e morali: in primo luogo la politica deve conoscere gli *oggetti fisici* e le relazioni utili o nocive che possono avere coll'uomo, la terra ch'egli abita, il clima che lo cinge, la situazione in cui è posto. Del pari deve conoscere le umane passioni, il loro retto uso e il loro abuso: deve comprendere quale influenza in ciò aver possa il complesso delle irresistibili circostanze esterne da cui è circondato un popolo, e il grado di sviluppamento in cui si trova. Da ciò deve trarre i correttivi dei mali, e rattemperarne la simultanea attività: quindi dedurre quali

siano gli impulsi più acconci alle circostanze, onde produrre il miglior bene della nazione.

Una buona legge è dunque il problema più difficile che proporre si possa alla mente umana. Dunque in materia di legislazione, abbiamo un possente ostacolo onde elevare a qualche autorità i giudicj del Pubblico. Sulla legislazione astratta, si può come su qualsiasi altra scienza filosofica dettargli rette cognizioni. Ma questo non basta per giudicare dell' opportunità *pratica* di una legge ai bisogni di una nazione, il cui movimento attivo, moltiplice e variabile esige sempre nuove vedute e pratiche modificazioni.

ARTICOLO TERZO

Dell' applicazione delle viste legislative alla pratica.

Non basta che la legislazione comandi ed agevoli tutti i mezzi onde effettuare il ben essere di una popolazione: ma è necessario altresì ch' ella dia a tutti questi mezzi un' *attività eguale* a riguardo del fine. — Così è necessario che ella promova e conservi il valor guerriero: ma il dare soverchio impulso al valor militare, reca pericoli grandissimi per altra parte.—Così è necessario alimentare lo spirito di commercio, alimentare le arti, ma un soverchio favore a queste reca seco grandi inconvenienti. Esaminando profondamente la storia di molte nazioni politiche troviamo la conferma di queste osservazioni.

Vi possono essere posizioni in cui l' una o l' altra di queste cose debbano *primeggiare* perpetuamente o almeno per un dato tempo. Tale era per rapporto al commercio la posizione di Tiro e di Cartagine nell' antichità, di Genova e dell' Olanda nei tempi moderni.

Le leggi possono operare assai a diffondere questa eguale attività nei mezzi del ben essere, dove sono cagioni di squilibrio; e ciò ottengono mercè l'arte dei *compensi*. Basta che all'attività dei motivi e degli impulsi estrinseci la politica supplisca fino al *segno* richiesto dalla necessità e poi rivolga il vigore delle sue suste ad altri oggetti. Di tutte le operazioni della legislazione pratica questa è la più *difficile* e la più incognita. Fu detto e ripetuto che ogni paese propor deve uno speciale *oggetto* alla sua legislazione. Ma il farne un oggetto *esclusivo* sarà un massimo errore della politica.

Pure in pratica si trova che le società stimano *senza misura* quel dato oggetto al quale è rivolta precipuamente l'attività nazionale, sprezzando e deprimendo gli altri tutti nei quali non iscorgono una *immediata* relazione al prediletto scopo. Così nell'Olanda si stima cotanto il commercio da sprezzare infiniti altri rami di politica utilità. Questa maniera di giudicare specialmente quando un Pubblico esce dai confini del proprio paese per innalzarsi a viste di una legislazione più generale, lo rende infinitamente ingiusto in tutte le viste e tutti i giudicj ch'egli forma intorno alla materia legislativa applicata alla pratica. Pure da siffatto errore appena possono guardarsi gli stessi filosofi più illuminati.

Ma non esciamo dal seno medesimo del Pubblico che pretende giudicare del sistema politico *proprio*. — Si sa che a riserva delle leggi *confermatrici* del rigoroso diritto naturale, una legge politica non può essere mai *perpetua*.

Diffatti se collo svolgersi vieppiù della umana perfettibilità crescono le cognizioni, si svegliano passioni prima incognite, nascono oggetti di nuovi desiderj, e si variano e moltiplicano gli interessi nel petto degli uomini: come mai non dovrà a pari passo, agire sempre vigilante anche la politica per far convergere gl'impulsi devianti e dirigere le spinte dell'amor proprio sulle vie della felicità?

Soventi volte poi s'ella deve reggere una nazione dianzi abbandonata all'impero fortuito di un cieco senso comune, siccome non ignora che la mente ed il cuore umano debbono soggiacere alla legge della *continuità* per cui è impossibile ottenere le cose per salto: ella si vedrà costretta di dettar leggi e provvidenze puramente promotrici. Queste leggi promotrici rispettano, per dir così, le lente gradazioni con cui le male abitudini si possono togliere ed indursi altre più utili e giuste. Vede il legislatore che la nazione è ancor lontana dallo scopo; ma vede ad un tempo stesso essere questo l'unico metodo per condurvela, nè essere possibile far di più. Vede forse qual sia il *meglio* assoluto: ma vede ad un tempo stesso che l'imporlo alla nazione, riuscirebbe frustraneo; e che la legge sarebbe respinta non altrimenti delle fatiche di un maestro che volesse rendere il suo discepolo nelle prime lezioni perfettamente instrutto.

In qualunque stato ed a qualunque epoca la sana politica non è mai versatile, nè *arbitraria*. Il suo *scopo* è sempre la maggior sociale felicità compatibile colle circostanze insuperabili dal potere umano. — Il di lei *procedere* è sempre il medesimo, perchè vi tende per la strada più efficace, mercè la quale si raggiunga il massimo dei beni col minimo dei mali. — I di lei *fondamenti* sono quegli stessi del diritto e della morale, vale a dire le *reali circostanze* della natura irreformabili dalla forza umana. — Le di lei *viste* sono rispettivamente immutabili, e le di lei *regole* sono, per dir così, *eterne* al par di quelle della morale; perchè sono mai sempre il risultato necessario delle considerazioni su i rapporti reali delle cose di fatto, coordinate alla pubblica felicità. Se ella in apparenza cangia, ciò non avviene per indole di lei, ma sibbene perchè il suo *soggetto* cangia. Bacone ha detto che il tempo è il più gran novatore.

Tutto ciò era necessario avvertire, perchè apparisse che i giudicj del Pubblico devono avere una *norma* fondamentale infinitamente estesa s' egli deve pronunciare con verità su le operazioni politiche nella diversa successione delle giornaliere vicende. Qui il soccorso del *tempo* onde abilitarlo a giudicare diviene *nullo*. Trascorso il momento in cui il politico deve operare ed in cui si presentano le circostanze sulle quali recare giudicio, il Pubblico manca dei documenti convenienti *di fatto* a sentenziare con cognizione di causa. D' altronde in certe specie di affari la storia esatta di tutte le circostanze di fatto che determinano le viste politiche, è sempre occulta al Pubblico; in certi altri non si può ottenere se non imperfettamente; ed in altri finalmente più generali, non si può legger che molto tardi. Ma il Pubblico vuol pronunciare *sul fatto*. Quindi il Pubblico si trova sproporzionato, per motivo d' *ignoranza*, a recar giudicio su certe materie politiche.

Che se poi si riguardi dal canto del *cuore*, noi troviamo una fortissima ragione onde dichiarar *sospetti* i di lui giudicj, quand' anche fosse fornito delle convenienti cognizioni dal canto della mente. Si sa quanto possa sul cuore umano quella ritrosia la quale resiste a tutto ciò che sembra a prima vista *vincolare* senza necessità l' umana *indipendenza*. Si sa che il cuore dell' uomo si rivolta agli spettacoli afflittivi per una mal intesa compassione; eppure rendesi necessario l' inasprir talvolta le pene. All' opposto è noto con quanta compiacenza si accolga tutto ciò che ha l' apparenza della beneficenza, della clemenza e della liberalità. Eppure e l' uno e l' altro estremo nella buona politica riesce infinitamente nocivo. Qui la natura corrompe il giudicio.

Se finalmente osserviamo questo Pubblico nell' atto che opina e giudica de' suoi rapporti verso una *estera* nazione, ravvisiamo bene spesso tutti i disordini di

un essere indipendente, il quale segue i dettami di una illimitata morale intemperanza. Cicerone ha prima di me osservato: « Quod multa perniciose multa pesti-« fere sciscuntur in populis, quæ non magis legis nomen « attingunt, quam si latrones aliqua consessu suo san-« xerint. Nam neque medicorum præcepta dici vere pos-« sent, si qua inscii imperitique pro salutaribus mortifera « conscripserint, neque in populo lex, cuiusmodi fuerit « illa, etiamsi perniciosum aliquid populus acceperit. « Ergo est lex justorum injustorumque distinctio, ad il-« lam antiquissimam, et rerum omnium principem ex-« pressa naturam, ad quam leges hominum diriguntur « quæ supplicio improbos afficiunt, defendunt ac tuen-« tur bonos (1). »

Conchiudiamo. Le materie politiche e specialmente la *pratica* di essa si può a buon diritto riporre fra quelle sulle quali il Pubblico non s'ha a tenere per giudice assoluto. Su questo particolare non mi arresto ulteriormente.

(1) *De legibus*, lib. 2, cap. 13.

CAPO VII.

Del merito.

Questa parola *merito* viene tuttodì usata in tanti diversi significati che se tentiamo darne una definizione ci si affacciano alla mente più idee, le quali ora ammettono ed ora escludono certi elementi che in diverso aspetto sembrano innestarsi su un fondo comune.

È noto che dall' uso *volgare* di questa parola viene spesso disegnata una mera *capacità* a produrre in generale qualche utile o piacere. In questo senso il merito si applica anche alle cose irragionevoli ed inanimate. Dicesi il tal componimento, la tale pittura ha qualche *merito*. Ben è vero che più esattamente a siffatte cose viene applicato l'attributo di pregio o di valore. — Parlando anche degli esseri umani ed avendo relazione a qualche *dono* di natura, si usurpa la parola di *merito* per indicarlo.

Del pari questo vocabolo si applica alle *azioni* umane in quanto venendo prodotte con intelligenza e con libertà, acquistano al loro autore un diritto od una *relazione morale* a conseguir qualche bene od a subire qualche pena. Allora il merito si riferisce ad una qualche legge morale. Così dicesi che l'uomo dotato di ragione è capace di merito e di virtù, di demerito e di vizio.

Finalmente il *merito* si applica a significare qualche *talento*, qualche disposizione pratica ad esercitare atti utili o belli o in qualunque altra guisa pregevoli ed a creare certe produzioni di mano o d'ingegno con espressa cognizione e libertà. Questa specie di merito e quello che è proprio della moralità delle azioni, hanno questo di comune che inchiudono nel loro supposto il con-

cetto dell'*imputazione*, senza la quale qualunque uomo, benchè sia fornito di qualche cosa pregevole o ottenga qualche bene o onore, o faccia qualche atto stimabile, dicesi essere *senza* merito. In breve per attribuire merito a taluno si esige una potenza conoscente e libera, la quale sia *cagione* dell' effetto pregiabile.

Nel caso nostro però si tratta di una potenza *prossima* ad un effetto praticabile, o a dir meglio di un abito morale a produrre pensieri, ad esercitare atti, a formare opere con disegno e con libertà, le quali siano nei rapporti del bello o dell' utile.

Ciò premesso, si chiede se il Pubblico sia *giudice* competente del *merito*, e se le sue decisioni s' abbiano a tenere per un *criterio di verità*. La risposta a questa ricerca in gran parte è già fatta mercè le cose dette più sopra. Imperocchè qualunque esterna opera d' onde un uomo si può conciliare l' opinione di aver merito, si riduce ad alcuna delle *materie* sopra esaminate. Quindi verificandosi solamente *il fatto* che taluno ne sia autore, e che il Pubblico giudichi con cognizione *diretta* delle opere sia intellettuali, sia morali, sia fisiche, si ha una tessera della validità de' suoi giudicj intorno al *merito*.

Quello che rimane propriamente ad indagare si è, *quali requisiti* debbano concorrere ad accertare se il Pubblico attribuisca merito a taluno con *fondamento* o pure temerariamente*:* e se il diverso pregio in cui tiene le diverse specie di merito e la stima che ne professa, si abbia a tenere come il criterio della vera *quantità* del merito di un uomo.

Agevolmente si scorge che se ognuno non può essere vero giudice del *proprio* merito: il giudice essere non può che un *terzo*. Ma se questi fosse un semplice privato, potrebbe più facilmente soggiacere alle eccezioni difettose della ignoranza o della parzialità. Dunque per togliere di mezzo per quanto è possibile tutti i vizj del

giudicio, non v'ha miglior espediente che quello di ricorrere al giudicio del *Pubblico*; ivi almeno svaniscono i piccoli *particolari* interessi contrarj al merito.

Ma ciò non ostante molte volte il giudicio del Pubblico preso *indistintamente* non può assicurarci del merito. Queste considerazioni possono cadere tanto sulla *cognizione*, quanto sugli *affetti* del Pubblico. Esponiamoli partitamente.

ARTICOLO PRIMO

Dei giudicj del Pubblico sul merito per rapporto alla cognizione che ne può avere.

Trattando dei giudicj del Pubblico sul merito di qualche uomo *particolare*, non si deve dimenticar che talvolta un Pubblico giudica del suo *proprio* merito, facendo elogj all'ingegno e all'indole della propria *nazione*. È troppo noto l'acciecamento dell'orgoglio nazionale. Quindi il voto delle *altre* nazioni tutt' al più potrebbe divenire un mezzo egualmente competente a giudicare del merito del Pubblico di un dato paese, come questo lo è per rapporto ad un privato. Un celebre scrittor francese a decidere la troppo strepitosa controversia intorno la preminenza della musica italiana su la francese, diede peso alle ragioni in favore della prima.

Ragionando quindi del merito dei particolari, due cose convien distinguere nei giudicj del Pubblico, vale a dire le notizie di fatto riguardanti le prove ed i motivi per i quali si possa giudicare aver taluno un merito; e la vera cognizione del valore e dei gradi del merito medesimo.

Rapporto al primo punto o le *prove* su le quali il Pubblico pronuncia, stanno sotto gli occhi di tutto il Pubblico; come quando si tratta di una rappresentazione

teatrale, d'un libro in libera circolazione, d'una cosa esposta nei luoghi pubblici. — O siffatte prove gli vengono tramandate per altrui privata *tradizione*. — Nel primo caso rimane ad indagare se egli abbia le cognizioni e disposizioni convenienti: e se la maggior parte degli individui che lo compongono, siano *proporzionati* a recare un giudicio sul valor del quale si possa nutrire fiducia. Nel secondo caso è indispensabile riscontrar tutte quelle condizioni, mercè le quali egli può venire accertato dell' esistenza di un *fatto particolare*. Noi qui non ripeteremo ciò che si è già esposto su questo articolo (1). Solo faremo riflettere che il merito, la cui esistenza non è legittimamente *comprovata*, deve ascriversi al novero di quelle tante vane credenze di cui tuttodì si moltiplicano gli esempj. Non perciò ragionevolmente si negherà che un tal uomo vantato come meritevole senza prova alcuna esistente sotto gli occhi del Pubblico, sia fornito di merito. Piuttosto si sospenderà il giudicio e con un *si dice* si eviterà di adottare una falsa opinione.

Passiamo ora ad esaminare il giudicio del Pubblico sull' uomo di merito, i cui titoli siano per la parte *di fatto* indubitati.

Per conoscere il merito di una persona, bisogna rilevare una connessione fra i di lui talenti e il carattere morale ed un modello di verità o di bellezza, o un effetto *stimabile o perfetto*. Tutto questo importa che chi deve giudicare e conosca il *pregio* della cosa ed eziandio conosca i *mezzi* per i quali taluno sia giunto a produrre l'azione qualunque che serve di fondamento e di titolo alla stima del Pubblico. Ciò riesce perfettamente identico con quanto abbiamo detto su i giudicj del Pubblico intorno alle verità di riflessione, intorno al *giusto*,

(1) V. il Cap. III di questa Sezione, Art. II.

al *buono* ed al *bello*. Laonde se si usano gli stessi cánoni, i giudicj del Pubblico intorno al merito avranno sotto questo rapporto la medesima autorità che rivestono allorquando si aggirano su le ricordate materie. Qui prego a richiamare eziandio quanto abbiamo notato sull' uomo superiore al suo secolo e sull' uomo prontamente celebre (1).

Per quello poi che riguarda i *mezzi* mercè de' quali l'uomo particolare ha acquistato opinione di merito, non v'ha dubbio che quanto più di cognizione e di arte la loro esecuzione importava, tanto più il *merito* medesimo cresce, a motivo appunto che il suo carattere essenziale importa intelligenza e libertà. Su di questi *mezzi* si può pensare che un Pubblico comunque intendente non possa *mai* essere *adequatamente* informato onde recare una illuminata decisione. Conciossiachè il più delle volte l'effetto esterno non manifesta quanto siasi contribuito di artificio, di fatica, di cure, di virtù e di cautele. I pochi e rari conoscitori, se giungono ad avere qualche lume intorno a questo proposito, lo ottengono piuttosto paragonando quello che a *loro stessi* costa una cosa dello stesso genere, che per una diretta comprensione dei mezzi impiegati dall' uomo di merito.

Perlochè il giudicio del Pubblico non può essere giammai un perfetto e *adequato* criterio del merito intiero di un uomo.

(1) V. Part. II, Sez. I, Cap. IV.

ARTICOLO SECONDO

Dei giudicj del Pubblico sul merito, considerato nei rapporti della di lui stima.

Fino a qui dir si può che io abbia ragionato su una mera possibilità e sopra un'ipotesi, attesochè per comodo dell'analisi ho separato nei giudicj del Pubblico la *cognizione* dagli *affetti*. Il fatto sta però che un merito *non istimato* comunemente, non vien riguardato come *merito;* ma unicamente come talento di produrre cose di niun conto.

In generale quantunque sia vero che la solida e vera *utilità* debba essere lo scopo delle opere e dei pensieri dell'uomo (1), tuttavia in fatto pratico resta a determinare, se in *qualunque* circostanza il Pubblico possa essere buon conoscitore di questa comune utilità, e se effettivamente la conosca e la riscontri nelle produzioni, e quindi determini la sua stima a norma del vero merito; o se pure molte volte lo sconosca e quindi non gli renda la giustizia che gli è dovuta. Si noti bene: altro è dire che il Pubblico non accordi la sua stima se non se al *merito* utile a lui; altro è dire che esistendo qualunque merito realmente *utile*, lo stimi *sempre*. Queste sono due proposizioni totalmente distinte.

La prima è *vera* ed è intieramente conforme ai rapporti dell'amor proprio e della ragione. Dell'amor proprio: conciossiachè è ben noto che ciò che porta seco l'idea di un nostro vantaggio deve conciliarsi per legge di fatto il nostro *amore;* e vi si deve accoppiare un sentimento più nobile di *pregio*, quando ci avvediamo della difficoltà nell'esecuzione, onde il suo autore riveste una specie di *superiorità* al di sopra della comune. — È poi

(1) V. Part. II, Sez. II, Cap. XII.

conforme alla *ragione*, a motivo che la natura ci addita l'importanza e la nobiltà della sociale *virtù*.

Solo convien rammentare che siccome vi sono anche delle virtù di *pregiudicio*, così può anche esistere un *merito* ed una *stima* di *pregiudicio*. L'*opinione* dell'utile presente o futuro, politico o religioso, detta i sentimenti del Pubblico. Senza ricordare la stima agli áuguri, agli indovini, agli astrologi di cui tutte le popolazioni furono prodighe, non vediamo noi ad arditi *impostori* tributarsi una *sentita* stima, presso molti popoli anche oggidì? Dunque la stima del Pubblico non è sempre adequata al *vero* merito; e per conseguenza non può essere norma *sicura* ed universale a contraddistinguerlo. Ma evvi ancor di più. Supponendo anche un oggetto veramente *stimabile* sotto *gli occhi* del Pubblico, egli non si sentirà spinto ad apprezzarlo, fino a che almeno non gli venga *evidentemente* mostrato nei rapporti pratici di una *immediata* e materiale *utilità*. Prima di vedere una siffatta connessione, egli sarà *avaro* della sua stima, e quindi il merito rimarrà negletto e soventi volte disprezzato. Pure hannovi certi rami delle arti e delle scienze, i quali sono, per dir così, le *radici* dell'albero che fruttifica a pro del Pubblico. *Senza* queste radici egli non coglierebbe certamente il frutto. Ma il Pubblico non è grato se non a coloro che glielo spiccano e glielo apportano, e *non* apprezza il merito prodigato intorno alle radici. Tali sono le scienze solidamente teoretiche, senza delle quali non sarebbe possibile giungere ad alcuna utile scoperta. Ma se queste si trovano un sol grado fuori della più *immediata* e presente utilità, il Pubblico non ne fa pregio e le riguarda come cose di vana *curiosità*. Un primo sguardo del senso comune, non estende tant'oltre le sue vedute.

Ma qui non finisce per anche la cosa. Date due azioni notoriamente importanti e vantaggiose, il Pub-

blico non accorda sempre una stima *proporzionata* al *grado* della loro *utilità* pubblica, ma sibbene a tenore del più o meno *forte* accidentale *sentimento* che egli ha di tutte queste cose. Se le vicende degli umani eventi fossero sistemate su di una scala di proporzioni morali: se la nostra attenzione, la nostra fantasia e la forza dei nostri desiderj, delle nostre speranze, dei nostri timori, delle nostre urgenze fossero *proporzionate* al *merito* delle cose, io di buona voglia accorderei che il sentimento del Pubblico potesse puranco servire di norma a fissare i diversi *gradi* del merito. Ma siccome anche avendo sott'occhio le circostanze tutte del merito, avviene sempre che non vi presti il *dovuto esame*, e più occupato a godere del beneficio che ad esserne riconoscente verso l'autore, non calcoli il vero *grado* di eccellenza: così il Pubblico deve bene spesso mostrarsi ingiusto per eccesso e per difetto. A confermare questa verità, fingiamo uno di quegli esempj de' quali sovente vediamo il modello nella storia di tutti i popoli.

Un generale vince una battaglia contro un esercito incamminato verso una capitale. Un politico con avvedute trattative allontana una guerra che sarebbe stata ancor più fatale, perchè con un nemico molto più poderoso ed agguerrito. Il Pubblico non ignora tal fatto e tutta l'estensione del pericolo da cui il negoziatore lo sottrasse. Eppure il Pubblico attornia il generale vittorioso, lo accompagna in trionfo, gli erige statue, e riguarda il negoziatore come un grande riguarda un suo buon servo. Pure il bene che il politico recò fu realmente maggiore di quello che recò il generale. Egli senza sangue, senza spese, senza terrori allontanò un nemico assai più pericoloso. L'altro all'opposto non potè contro un men forte nemico ottenere lo stesso fine, se non col sacrificio di molte vite, col lutto di molte famiglie e colla perdita di molti tesori. Nè dir si può che derivi

da ciò che i talenti dell'uno siano *inferiori* a quelli dell'altro. È noto che le viste di un avveduto politico, sono più *complicate* di quelle di un generale.

Ma per togliere anche questa apparente diversità, si suppongano due generali, l'uno de' quali vinca il nemico ai remoti confini dell'impero e l'altro lo sconfigga alle porte della capitale. Io son certo che al primo non si tributerà giammai la stessa ammirazione che vien dimostrata all'altro. Il timore medesimo fa più fortemente avvertire al pericolo e lo ingrandisce e rende vieppiù interessante il beneficio ricevuto; benchè l'utilità sia pari e la difficoltà vinta sia minore. Perlochè evvi un ardore o un languore d'interesse, il quale infiamma o raffredda l'immaginazione perpetua nutrice dei nostri affetti. Conchiudiamo che l'opinione del Pubblico non può indicare la vera *misura* del merito, nemmeno quando è notorio, e tutti i di lui aspetti ne sono luminosamente presenti e il di lui oggetto è giusto e grande.

Si potrebbe anche qui attendere l'opera del *tempo*, la quale lasciando calmare l'effervescenza di un presentaneo interesse, può in progresso presentare una più esatta misura del merito evidente e pubblico. Ma se il tempo modera gli eccessi della *immaginazione*, molte volte raffredda del tutto quei sentimenti, i quali abbisognavano di essere vieppiù animati. Io son però d'avviso che non intorno alla misura del merito, ma sibbene intorno alla *solidità* dell'oggetto di lui, il tempo sia una pietra di paragone per cui l'uomo di merito acquista dai posteri quello che gli venne negato da'suoi contemporanei.

NOTA DEGLI EDITORI

Il manoscritto che noi possediamo ha fine con questo capitolo, in calce al quale si trova la seguente intestazione aggiunta di pugno dell'Autore:

Cap. VIII. *Raccozzamento e prospetto del complesso dell'opera. — Recensione delle circostanze generali e speciali in cui il giudicio del Pubblico può essere tenuto come criterio di verità. — Conclusione.*

Questo titolo sembrerebbe annunziar compiuta la discussione dell'argomento. Se non che si trovò fra gli scritti inediti un brano, scritto tre o quattro anni dopo, in aggiunta alla dottrina del Bello. È un sollecito abbozzo o piuttosto una *prima nota* di pensieri, ma fa credere che l'Autore meditasse una generale ampliazione del suo lavoro. Più volte eccitato a pubblicare quest'opera che da tanti anni giaceva inedita, palesò il proposito di rifonderla e modellarla su quei vasti disegni che nella lunga meditazione, nell'esperienza del secolo e nella pratica delle cose era venuto architettando. Questo frammento per verità non era destinato a venire al cospetto del Pubblico nella sua presente forma. Ma sembra ad ogni modo che i pensieri che vi si adombrano, sembrassero all'Autore non indegni d'essere conservati. Il perchè non ci parve convenevole di abbandonarli all'obblio.

Aggiunta alla teoria del Bello. — Legge della continuità.

Nell'opera intitolata: *Ricerche sulla validità dei giudicj del Pubblico a discernere il vero dal falso*, ho indagato l'origine del sentimento del Bello per rischiarare i fenomeni sentimentali del gusto. Questa teoria è fondata nella economia delle umane facoltà, e nella unità sistematica dei principj motori del mondo morale. La misura necessaria dell'umana comprensione, e del gioco della memoria nel riprodurne o conservarne le idee, entrano come elementi di spiegazione. Le grandi due leggi dell'associabilità delle idee, e particolarmente l'analogia, spiegano i fenomeni degli accompagnamenti; quella della misura comprensiva spiega gl'intervalli, i riposi, la distribuzione equabile delle parti: ed unendosi entrambe, spiegano quello dell'unità e della semplicità. Queste due congiunte poi col senso fondamentale ed esperimentale del piacere, o dirò meglio, del desiderio del piacere, spiegano il bisogno della varietà nelle idee piacevoli, per cui si ha nel minore spazio la maggior somma compatibile colla semplicità, coll'unità e con quella moderata estensione che si proporzioni alla forza rappresentativa della memoria e alla capacità comprensiva dell'anima. A cui se si aggiunge l'interessante, si produce il *massimo* di diletto. Si può dire allora *omne tulit punctum*. Questa teoria riduce così i fenomeni alle leggi primitive dello spirito umano; ma pur tuttavia ha bisogno di un'aggiunta. Questa riguarda la gradazione, la successione e l'ordine delle *varie* idee piacevoli che entrano nell'oggetto, e più precisamente la legge della *continuità estetica*. Per rischiarare lo stato della ricerca, distinguo:

1.° L'*estensione* totale dell'oggetto che dicesi bello;

2.° La *divisione* delle sue parti corrispettivamente alla facoltà *comprensiva* umana;

3.° La *varietà* fra gli elementi;

4.° La facile loro cospirazione all'unità che ne recapitola e conchiude il concetto, ciò che appellasi *ordine;*

5.° La lodevole *semplicità*, cioè l'economia nella varietà, per corrispondere alla facile comprensione, cosicchè gli elementi non siano tanto stivati da rendere difficile il pronto sentimento, nè tanto scarsi da renderlo languido;

6.° La *distribuzione* per cui vengano queste varietà entro certi spazj e con certo ordine racchiuse, oltre i quali sta la confusione, come al di sotto sta la insipidezza; e abbiano luogo i riposi che possono essere una nuova fonte di piaceri relativi;

7.° Gli *accompagnamenti* per cui venga ajutata con una specie di *ripercussione* la energia dell' impressione ogni qualvolta la serie cominci ad eccedere la forza comprensiva dello spirito.

Dopo tutto questo rimane a schiarire come debbansi le varie singolari idee succedere per produrre il *primo* necessario effetto dell'armonia. Resta dunque a parlare della *gradazione successiva* ossia della *continuità* accoppiata alla *varietà* medesima. La varietà si riduce alla *differenza* scambievole della loro intrinseca *qualità* o *quantità rappresentativa.* — Si trova per esempio nell'esperienza che certi colori collocati successivamente fanno piacere all'occhio, mentre *altri* così successivamente accompagnati non fanno che dispiacere. Si trova che una *forma* protratta giusta una certa linea fa piacere, e quindi nasce la *curva* della bellezza, ma protratta in una maniera diversa non fa piacere. Del pari una data voce che succede, o si accompagna ad un'altra produce l'armonia musicale, mentre un' altra fa dissonanza. — Qui non vale propriamente la teoria della varietà, perchè ella può coesistere a questi difetti; non vale la teoria della semplicità, perchè gli elementi possono essere nel

giusto numero, ed essere tuttavia disarmonici. Non vale parimenti la teoria dell'ordine, dell'unità e della distribuzione.

Ciò premesso si ricerca quale sia la teoria fondamentale del piacere annesso a questa *intrinseca* graduale armonia. Essa deve *cospirare* colla teoria del bello, ed esserne un necessario accompagnamento. Il giuoco del sensorio e della memoria, per quello che riguarda l' *intensione* sola delle idee, non può essere soddisfacente. A questo aggiungiamo che fra due idee comunque diverse, non si vede ragione per cui l' una debba avere piuttosto affinità con certe che con certe altre. Parlando *metafisicamente* la diversità è una qualità ontologica, fondamentale, semplice, indivisibile, che non può essere cangiata senza ripugnanza, ossia senza violare i fondamenti di ragione. In una parola due idee diverse lo sono per infinito ed eguale concetto di distanza.

Con tutti questi riflessi presenti io propongo un pensiero che non voglio adottare come vero, nè rigettare come falso, fino a che non si esperimenti alla dimostrazione. Eccolo. Se nel succedersi di *due idee varie* si eccitasse il sentimento di una terza per un mero tacito *accompagnamento*, che cosa si produrrebbe? Vi avrebbe:

1.° Il piacere assoluto di queste due idee;

2.° Il piacere relativo per la successione ed il paragone loro;

3.° Il piacere relativo pel doppio rapporto colla terza *tacita*, e inoltre una ripercussione di energia che rifluirebbe sulle due idee espresse. — E questo tutto in un *sol punto*. Se all' opposto queste due idee si succedessero senza eccitare secretamente quella terza, non avrei che il piacere prodotto da esse due immediatamente, e più oltre ancora io sentirei una disarmonia.

Se questa terza idea che già per sè vien suscitata dalla prima, e che per l'altro estremo di connessione

può giovare alla seconda, venisse *espressa*, certamente si sminuirebbe assaissimo il piacere, poichè si allontanerebbe l'impressione simultanea fra le due idee estreme per esprimerne un' intermedia la quale viene già suggerita da sè.

All'opposto se invece si scegliessero fra le idee espresse due che non siano valevoli ad eccitare una tacita idea intermedia qualunque: quale conseguenza ne verrebbe? Il sensorio in cui le impressioni successive non si possono fare che in tempo determinato, si potrebbe forse trovare affetto in guisa da non seguire agevolmente le leggi a lui proprie, e quella affinità graduale di moti che è propria alla di lui natura: e che anzi questa venisse controvertita. O almeno la espansione di lui non venisse avvivata o secondata ma lasciata cadere ed estinguere.

Volgiamo ora alla *verità dei fatti*. Una legge naturale della memoria si è di risvegliare, per un solo nodo di analogia e di affinità, idee che l'uomo contemporaneamente non ebbe. Una idea *simile* è la medesima idea ripetuta, e però vi corrisponde la medesima impressione dal sensorio. Risvegliato questo movimento si risvegliano anche gli altri *associati dalle circostanze*, e però anche le idee corrispondenti.

Due idee analoghe non sono due idee *identiche*, ma talvolta non hanno che una affinità di rassomiglianza talvolta assai rimota. Ciò stante tutto quello che non è rassomiglianza è vera *differenza*. — Se l'uomo non fosse disposto a percepire che le perfette somiglianze ossia le vere identità, e non fosse per necessaria legge indotto a percepire anche le affinità meno vicine, accadrebbe mai questo fenomeno di fatto? L'uomo è costituito in guisa da percepire una serie di idee giusta una certa estensione di affinità, senzachè a ciò sia necessaria una *impressione esteriore*.

Ma queste affinità hanno un confine. La minima *differenza* graduale unita alla più vicina *rassomiglianza*, va via via estendendosi in ragione inversa; cioè a dire a proporzione che si *aumenta* la *differenza* si *sminuisce* la *rassomiglianza* e viceversa. Questo costituisce la continuità. Si può graduare la voce così che il passaggio dal più acuto tono al più grave si faccia d'una maniera impercettibile. In una lunga lettura fatta ad alta voce si offre questo fenomeno. Nei colori le gradazioni e le sfumature si possono fare in guisa che l'occhio non possa determinare il punto preciso del cambiamento. — Se si sopprimono queste impercettibili gradazioni, si hanno le *sensibili differenze*, e senza di queste le rassomiglianze hanno una ben estesa espansione.

Quali considerazioni somministra questo fenomeno?

La *differenza* è un modo di sentire, ma non è *percettibile* che a certi determinati *intervalli*, fuori dei quali per l'essere senziente non v'è *veramente differenza*.

Ma s'è certo che si *può* passare a questi intervalli per gradazioni impercettibili, è pur vero che i nostri organi sono fatti per sentire queste impercettibili gradazioni.

Se la gradazione non si può fare che di una *sola maniera* nè può stare in arbitrio dell'uomo il produrla eccitando il sensorio in *altre maniere*, è pur anche certo che le leggi della di lei impressione sono necessarie.

Se le gradazioni *vicinissime* non somministrano il senso chiaro della *varietà*, ma bensì sovrabbondano in quello della *uniformità*, è chiaro che non possono essere nei massimi rapporti del bello, che esige la varietà.

Se finalmente le *analogie* servono di eccitamenti a risvegliare idee corrispondenti, è chiaro che fra due idee d'una determinata *varietà* se ne debbono eccitare altre *inavvertite intermedie* d'una minor varietà che possono

dare come una sfumatura di piacere: e che pure debbono ad un tempo stesso avvicinare l'impressione delle idee anteriori e posteriori espresse che non sono rimote da essa idea sottaciuta ed inavvertita, e produrre così il piacere già disegnato nei prenotati antecedenti. Così si effettua per un' intermedia connessione la *continuità* colla espressa varietà. Così si sente la necessità di questa continuità e come concorra a produrre il massimo di piacere, mercè la legge stessa fondamentale della costituzione dell' essere umano.

Fingasi all'opposto che il passaggio sia come si suol dire *troppo crudo*. Allora le idee tacite non possono agevolare il passaggio alle espresse, nè le espresse avvivare le impressioni delle tacite. Essendosi l' attenzione incamminata, dirò così, per la via della continuità, deve con una specie di violenza dei sensi fare un salto; nè pare che il senso vi si possa prestare con tanta facilità.

L'arte del bello in quelle cose le cui parti variano successivamente deve consistere nel passare per questa scala di gradazioni differenziali nel massimo avvicinamento con tale economia che le idee graduali espresse siano disegnate a tratti, ed a tratti tali che non siano troppo rimoti nè troppo vicini, cioè vicini in guisa che avvivar possano gl'intermedj gradi sottintesi, lontani in guisa che quel passaggio che la natura fa da sè e per propria energia ed espansione dirò così di affinità, non venga superfluamente rinforzato a danno della varietà, e del massimo piacere che dalla simultanea o continua successione *espressa* potrebbe risultare.

Questa teoria è uno sviluppo dell'unica teoria da me addotta sulle condizioni del Bello. Questa per altro appena abbozzata, anzi gettata sulla carta come lo scavo di una miniera bruta, e tutta pensata e scritta in questa mattina sola 30 giugno 1799 in Innspruck, non dovrà servire a me se non come di tema per meditare; e per ordinarne e svilupparne vieppiù le idee.

DEGLI ENTI MORALI

NOTA DEGLI EDITORI

Sotto il nome di *Enti morali* meditò Romagnosi una Ontologia del Diritto ossia una selva di analisi e di definizioni a cui rifugiarsi ogniqualvolta si dovessero incominciare da un punto esplorato e sicuro le intricate questioni della *pratica legale*. Vi elaborava dunque nella forma più universale e metafisica l'idea della legge, dell'ordine, dell'arte, della perfezione, della conservazione, di natura, di stato, di libertà, di dipendenza, di accordo, di sanzione, d'imputazione, e accostandosi maggiormente al campo della Giurisprudenza discuteva le idee di bene, di male, di danno, di lucro, di possesso, uso, valore, ricerca, utilità e interesse.

Questo manoscritto data da quei tempi medesimi in cui l'autore pubblicò l'*Introduzione al Diritto pubblico*, e deriva da quella stessa convinzione in cui egli era che si dovesse risalire a una severa ricognizione di tutti gli elementi primi, e ricominciare l'opera dell'edificazione, com'egli diceva, *squadrando i mattoni*. Alcune parti sembrano logicamente anteriori a quell'opera, alcune altre portano traccia di tempi posteriori, sì per qualche data che recano, sì per la progressiva elaborazione dell'idea.

Però nella pubblicazione di questo manoscritto siamo rimasi qualche tempo perplessi. Alcune pagine sulla *perfezione*, formanti il Capo IV della Parte Prima si trovano già inserite nei §§ 404-406 dell'Introduzione al Diritto pubblico. I Capi I e II sulla *legge* e l'*ordine* dopo esser giaciuti inediti per ben venticinque anni vennero nel 1832 stralciati, e *quasi* per intero introdotti nelle *Vedute fondamentali sull' arte logica*, dove formano il Capo IX del libro II; però il capitolo dell'*Arte* negli *Enti morali* si trova trattato assai diversamente che nelle *Vedute fondamentali*.

Dapprima avevamo pensato di espungere da questa operetta i capitoli e i paragrafi inserti altrove e presentare solo i tratti inediti, schierandoli sotto un indice che mostrasse il complesso dell'opera e i luoghi ove ne giacciono le diverse parti. Però non solo sarebbe stato molesto al lettore di correre di volume in volume raccapezzando articoli e capitoli; ma certi brani disgiunti dalle loro precedenze e deduzioni sarebbero rimasi quasi privi di senso logico. Perlochè riguardando alla brevità dell'operetta, abbiamo pensato dovesse riescir più comodo agli studiosi di averne l'intero contesto.

DICHIARAZIONE DELL'AUTORE

Questo scritto era destinato a rimanere inedito come troppo elementare. Ma lette le opere de' miei contemporanei, e veduto il senso che ogni dì più va prevalendo, ne giudico utile la pubblicazione.

INTRODUZIONE

Per intendere, per intendersi, per dimostrare, per fare scoperte, per far leggi, per applicarle, ecc. è necessario conoscere chiaramente il significato delle parole. La morale, la giurisprudenza e la politica hanno il loro dizionario. Le idee suggerite da questo dizionario possono e debbono essere ben intese, perchè sono fabbricate da noi e servono alla vita individuale e sociale. Comprendere male queste idee, applicarle a caso, reca mali infiniti.

Tra la pura metafisica (ch' io definisco la scienza degli universali) e la scienza del sociale diritto avvi un intervallo nel quale germogliano molte idee, delle quali facciamo sempre uso nella vita pubblica e privata. Trascelgo le più importanti e le definisco, facendole sorgere dai loro rapporti. Dalla sommità della scala scendo gradatamente, indicando nell' orizzonte gli oggetti della mia collezione.

PARTE PRIMA

Punto di vista universale.

CAPO PRIMO

Della legge considerata nella maniera la più generale.

§ 1. *Necessità di ben definire l'idea di legge.*

L'idea di legge è la predominante in tutte le scienze e in tutte le arti. Questa parola rinchiude un senso proprio ed uno translato. Il proprio è quello di comando di un sovrano obbligante uomini soggetti ad ubbidire a' suoi voleri. Il translato si usa parlando di potenze non umane, dall'azione delle quali si presume dover sempre nascere dati fatti. Questa necessità rassomiglia all' obbligo, e il fatto all'ubbidienza. L'analogia del cognito umano ha così reso comune e generale il concetto di legge.

Noi imprendiamo a dar la definizione della legge nel senso suo universale nel quale si abbracciano le fisiche, le intellettuali, le morali e le politiche. Essa è un'idea complessa e di rapporto. Molti grandi ingegni tentarono di definirla, ma non andarono d'accordo. Perlochè io credo opportuno di trattenermi alquanto nel prepararne il concetto. Incominciamo dalla veduta più semplice e più generale.

§ 2. *Concetto fondamentale comune a qualunque idea di legge.*

L'idea e la parola di legge viene spesso adoperata in varj modi nei discorsi che riguardano le cose fisiche, morali e politiche.

Dunque conviene necessariamente supporre che esista un' idea *principale* e *comune*, vestita di tali caratteri per i quali essa si renda suscettibile di essere adoperata nei soggetti fisici, morali e politici. Quest' idea principale e comune qual è?

Se fingiamo una serie di cose, anche dotate di una forza, ma nello stesso tempo non consideriamo in questa forza che una indefinita capacità ad operare in mille svariate maniere, non troviamo alcun carattere proprio della legge.

Più ancora. Se consideriamo che questi esseri siano in azione, ma che a guisa degli atomi agitati nel caos, si muovano ed agiscano senza che v' intervenga ragione alcuna onde operare piuttosto in uno che in un altro senso, non applichiamo mai l'idea di legge a questo stato.

L'*esistenza* dunque, la *forza* e l'*azione* delle cose considerate in un senso isolato, generale, indefinito non bastano a fornirci l'idea di legge.

Possiamo anche a piacere fare paragoni e tessere rapporti ipotetici, ma sino a che non pensiamo che questi rapporti siano *attivi*, e siano tali da determinare un *dato effetto* piuttostochè un altro, una data serie ed ordine di azioni, piuttostochè un altro, non sorge mai in noi il concetto di legge.

Per lo contrario quando nei soggetti sì fisici che morali noi supponiamo un' azione, un effetto derivante da uno stato di cose, per il quale la forza di un essere attivo debba agire piuttosto in una data maniera che in

un'altra, o ne debba nascere un dato effetto piuttosto che un altro, allorchè nell'azione o riazione di più agenti supponiamo una causa per la quale, poste le tali circostanze la forza di un essere fra tutti i modi possibili coi quali poteva in astratto operare od esistere, debba esistere ed operare in un dato modo, noi cominciamo a concepire l'idea fondamentale e predominante, che genera il concetto complesso suggerito dalla parola *legge*.

Considerando adunque il *principio originante* della legge nel senso il più vasto possibile, e contemplandolo come qualche cosa di reale esistente in natura si può definire: qualunque stato delle cose inducente per uno o più esseri la necessità di fare o non fare una data cosa, di agire o non agire in una determinata maniera (1).

§ 3. *Quale sia l'idea predominante e caratteristica inchiusa nel concetto di qualunque legge.*

Benchè la definizione antecedente non sia quella della legge, ma del suo principio, nondimeno essa è la nozione fondamentale che serve ad atteggiare i caratteri proprj della legge. Imperocchè l'idea predominante, e che sopra ogni altra influisce a dar origine alla nozione di legge, si è il concetto di uno stato di cose capace a *indurre* la *necessità* di fare o non fare una cosa qualunque, di produrre o non produrre un dato effetto.

Questo concetto non abbisogna di prova. È troppo noto che nelle diverse leggi fisiche, morali, politiche, esistenti e possibili, si richiede così il comune attributo di *indurre la necessità* suddetta, che senza di essa non si può affermare che siavi una legge.

(1) In questa nozione si nasconde in forma di germe l'idea di sovranità.

§ 4. *Supposto che necessariamente deriva dalle nozioni antecedenti.*

Postochè è proprietà comune di tutte le leggi di inchiudere la necessità di cui parliamo (§ 3), è manifesto che ogni legge è il *risultato* di rapporti reali ed attivi che esistono fra le cose.

Io pongo vicino ad un ferro una calamita ed essi si attraggono. L'attrazione non è un rapporto ma un risultamento di rapporti e di rapporti attivi. Diconsi *attivi* sì perchè si tratta di fare e sì perchè debbono essere a portata di determinare la loro scambievole energia (1).

§ 5. *Della superiorità e della coazione.*

Chè se figurando i detti esseri posti fuori dell'influenza e del predominio dei mentovati rapporti, supponiamo una tendenza o a non agire o ad agire in senso contrario a quello che i rapporti stessi richiedono, allora si dovrebbe dedurre che l'effetto derivante dai detti rapporti riesce fallibile e quindi non certo; lochè ripugna alla nozione di legge. Convien dunque supporre che i rapporti attivi contratti inducano la necessità dell'azione ossia del fatto o avvenimento nato dall'azione delle potenze.

§ 6. *Sviluppamento e prove delle cose esposte nei due antecedenti paragrafi.*

La necessità di fare o non fare inseparabile da qualunque legge (§ 3) è cosa che essenzialmente cade sul-

(1) Da ciò segue che la definizione data da Montesquieu che *la legge è un rapporto* non si può ammettere.

l'*attività* degli esseri ai quali la necessità viene imposta. Diffatti il fare altro non è che un esercizio ed un determinato esercizio della forza di un ente. Se dunque la legge richiede la necessità di un determinato effetto o positivo o negativo, perciò stesso pone la forza del soggetto su cui cade la necessità, nell'*impossibilità* di produrre un effetto diverso o di esistere in un' altra maniera. Senza di questa condizione non si verificherebbe più la suddetta necessità, perchè la forza dell'ente che deve agire, sarebbe libera a produrre il contrario. Necessario è quello il cui opposto è impossibile.

Perlochè supposta l'esistenza di una legge nel senso il più generale possibile, cioè nel senso di abbracciare le leggi fisiche morali entro di un solo concetto, si suppone essenzialmente l'esistenza di una forza superiore per operare o non operare in senso diverso.

Ciò non è tutto. Il supporre semplicemente l'esistenza di una forza che ne affetta un'altra, involge il concetto dell'esistenza di due o più oggetti posti in tale *commercio* fra di loro da produrre un dato effetto. Ma si aggiunge di più l'idea di una *necessità operante* (§ 3); dunque per ciò stesso si suppone che l'effetto che ne nasce sia un *risultato necessario* delle relazioni che passano fra gli oggetti medesimi.

Dunque risulta che ogni legge è essenzialmente il risultato *necessario* dei rapporti *reali* ed *attivi* che passano fra gli esseri sui quali si effettua la legge o attivamente o passivamente. Questo è un attributo, un carattere, anzichè tutta l'essenza propria della legge.

§ 7. *Quale idea ci dobbiamo formare dei rapporti attivi donde risulta la legge.*

Fuori della realtà degli esseri esistenti non si può fingere alcuna cosa di reale e di attivo. Dunque consi-

derando i rapporti attivi che producono la legge come qualche cosa di *reale*, altro essere non possono che *affezioni* o *emanazioni* degli enti medesimi.

Ma enunciare un rapporto egli è lo stesso che esprimere un' idea la quale individualmente unisce nello stesso concetto *due* o più *termini*. Qui parliamo dei rapporti *reali* ed *attivi*. Volendo dunque considerarli come *esistenti* in natura altro essere non potranno « che le « qualità stesse attive o semplici o complesse di due o « più esseri, in *quanto* esse sono fra di loro in uno « *scambievole commercio*, o dirò meglio, in quanto le « une agiscono sulle altre. » Che cosa siano intrinsecamente queste qualità, e in che consiste questo commercio non lo sappiamo.

§ 8. *Varie applicazioni dell' idea di necessità.*

Ho detto che requisito essenziale d'ogni legge si è indurre la necessità fisica o morale di fare o non fare una data cosa, di trovarsi o non trovarsi in un dato stato (§ 3, 4, 5).

L'idea ontologica ed astrattissima di necessità vien piuttosto connotata che definita.

Necessario dicesi il cui opposto è impossibile. Epperciò la necessità è un tale stato di cose che rende impossibile lo stato contrario.

Non ogni stato è stato necessario. Allorchè, salva la sostanza del soggetto o dell' effetto, lo stato *può* essere cangiato, egli non è necessario nè all' esistenza nè all' effetto immaginato. La *facoltà* di essere o di fare il contrario esclude l'idea di *coazione* e di necessità. Il facoltativo si oppone all'obbligatorio; e però si oppone alla necessità derivata dalle leggi.

Vi può dunque essere una ragione per cui un soggetto si trovi esistere ed agire in una data maniera, senza

che ciò possa venir riguardato come una legge. La necessità dunque dell'essenza delle cose non è necessità di legge, ma propriamente necessità di carattere, essa è necessità metafisica o logica, ma non necessità causale ed *energica*, cioè produttrice dell'esercizio di una forza, quale appunto si conviene alla legge. All'esistenza di un triangolo è necessario che tre linee chiudano lo spazio. Si dirà mai che questa necessità sia di legge? No: ma bensì che è necessità di *carattere*, lo che significa essere impossibile di figurare un triangolo senza che tre linee chiudano uno spazio. Così la semplicità necessaria ed essenziale nel punto matematico non è una legge, ma una *proprietà*.

§ 9. *Quale sia la necessità che interviene nel concetto della legge.*

Le proprietà dunque essenziali ad un soggetto non sono leggi, benchè tali proprietà siano *necessarie*. La legge presuppone una cagione produttrice di un effetto o di un predominio. Vi può essere uno stato che per sè stesso escluda l'idea di una *forza operatrice*, ed allora questo stato non può essere riguardato come una legge, ma piuttosto come una *qualità* e un modo di esistere della cosa. Così figurando che l'immobilità sia innata ai corpi, e che il movimento sia un effetto derivante da cagioni estrinseche, l'immobilità sarà una qualità naturale e non una legge. Per lo contrario il movimento sarà una legge.

Voi dunque potrete darmi una *ragione* della mobilità nella natura del corpo, ma non mi darete una legge. Mi darete una legge quando mi mostrerete, che un corpo spinto da una forza *deve* cangiar il luogo che prima occupava.

Da tutto ciò pertanto consegue che la indefinita idea di necessità non viene impiegata nel concetto della legge in tutta la sua generalità, ma solamente per un *aspetto* solo e speciale, cioè per quel rapporto in cui essa riguarda le *cagioni attive* delle cose. E però la necessità di cui si parla nella legge, è propriamente la necessità riguardante l'*esercizio delle forze* degli esseri.

§ 10. *Primo aspetto della natura delle leggi.*

Siccome l'idea di legge si riferisce sì al soggetto predominante che al predominato, sì allo spinto per impulso intimo personale che per forza esterna, così la parola legge nella comune maniera di parlare riesce usata tanto per significare il complesso e l'ordine delle *cagioni* che sono necessarie a determinare un dato effetto o a predominare una data forza, quanto l'effetto inevitabile che da tale determinazione o predominio deriva. Considerando dunque la legge sotto il primo aspetto, si può riguardare come un' attivazione dei poteri delle cose, la quale è necessaria a produrre certamente una data azione o non-azione.

Colla denominazione di non-azione non intendo di denotare la nuda e logica negazione d'un atto, ma propriamente quella esclusione di azione che deve certamente derivare dalla *efficacia* di una forza *maggiore* contraria.

Sotto il secondo aspetto la legge si può considerare come un atto o *effetto positivo* o *negativo* determinato e reso necessario dai rapporti attivi delle cose, o a dir meglio, dall'attivazione suddetta dei poteri delle cose.

La prima maniera veste la natura di *cagione*, la seconda quella di *effetto*. Alla parola legge vien attribuito questo secondo senso.

§ 11. *Illustrazione delle antecedenti vedute.*

Noi siamo vicini a cogliere la vera forza del concetto universale e proprio della legge: ma non l'abbiamo ancora ottenuto con quella finita e risaltante esattezza, che alle perfette definizioni si conviene. È necessario ancora decomporre, illuminare e graduare alcune idee ravviluppate, nascoste e confuse nei concetti testè allegati. Gioviamoci di un esempio.

La combustione di certi corpi, e così per esempio, quella di un dato legno vien chiamata una legge di natura. Legge di natura si è, dicesi, che un legno esposto e sottomesso per un dato tempo all'azione di una fiamma, arda e riducasi in cenere. Se ben addentro si consideri questo fenomeno noi vi scopriamo non una sola legge, ma il concorso di più leggi.

Primieramente in fatto pratico è necessario che il legno sia di tale *condizione* da poter ardere ad una data fiamma. Questa prima condizione appartiene alle *qualità* naturali degli esseri, fra i quali si dee verificare la legge, o, per parlare più esattamente, ciò riguarda la costituzione dei poteri dai quali deve nascere la legge.

Ciò non basta ancora. È necessario in secondo luogo che il legno e la fiamma siano posti in una data vicinanza, e che vi rimangano per un dato tempo. Queste circostanze propriamente producono l'*attivazione* dei poteri della combustione. Questa attivazione è un risultato delle qualità del legno e del fuoco, della loro collocazione in una data vicinanza e della permanenza in essa. Questo complesso di circostanze forma i rapporti attivi, donde risulta il fenomeno della combustione. « L'*attivazione* dunque dei poteri donde nasce sempre un fatto « altro non è, che la posizione dei poteri medesimi in « quello stato o in quei rapporti, per i quali ne può « derivare *immediatamente* un tal effetto piuttosto che « qualunque altro. »

§ 12. *Della legge considerata come cagione.*

Avvertasi qui ad una particolarità. Quando voi fate venire al confronto la parola combustione come semplice *fenomeno* o fatto, colla parola *leggi della combustione* esprimete voi veramente lo stesso concetto? Se voi attentamente esplorate il vostro pensiero, vi accorgete che no.

Nel primo caso voi altro non vi rappresentate che un fatto qualunque, nel secondo voi ravvisate un complesso di circostanze *necessarie* a far nascere quest'istesso effetto. Ora mentre voi mi dite: è necessario che il legno sia di una tale composizione, che sia posto in una tale vicinanza alla fiamma e che vi rimanga per un dato tempo: voi veramente mi esprimete varie parti di una data legge, e queste parti sono altrettante leggi, perchè sono tutte condizioni necessarie a far nascere il fenomeno della combustione. Se voi diffatti variate una sola delle condizioni suddette, voi non ottenete più l'effetto della combustione. Diffatti al legno sostituite creta: voi non avete più combustione. Non l'avrete nemmeno se tenete lontani scambievolmente la fiamma e il legno, o se fate rapidamente passare l'una cosa sull'altra.

§ 13. *Della legge considerata come effetto.*

La combustione dunque è veramente il *risultato necessario* di più leggi. Essa si può chiamare col nome di legge, perchè è un effetto necessario di *cagioni* e di *rapporti*.

Ma questo fatto non è di tale natura, che non si possa anche propriamente chiamare col nome di semplice *effetto* o di fenomeno. Qui dunque col nome di legge indicate piuttosto l'effetto delle leggi antecedenti, colle quali avete attivati i poteri degli esseri. Ed in

vero quando il corpo *arde*, si *eseguisce* propriamente la legge della combustione, perchè le leggi che dovevano farla nascere, si sono tutte praticamente verificate.

Legge di natura si è, dicesi comunemente, che un legno esposto in una data vicinanza e sottomesso per un dato tempo all' azione del fuoco, arda e si riduca in cenere. Quando voi fate questo discorso, che cosa concepite nella mente vostra?

Voi prima di tutto considerate il legno e la fiamma in uno stato *anteriore* all' accensione.

In secondo luogo vi figurate un tale stato di cose e di rapporti, *capace* a produrre un dato effetto.

In terzo luogo voi affermate che verificandosi le tali condizioni, ne deve nascere il tale effetto. Qui altro non fate che *prevedere* e predire l' effetto come *certamente contingibile*: nè per affermare la legge avete bisogno di figurare che l' effetto sia già nato. Vi basta lo stabilire tali circostanze per le quali il dato effetto sia certamente contingibile; il che involge una cagione energica escludente l'incertezza, e però efficace a superare tutte le contrarie resistenze.

§ 14. *Della riunione dei due aspetti della legge.*

Da tutte queste considerazioni pertanto consegue che allorquando ad un dato effetto attribuite il nome di legge, ciò deriva perchè in lui considerate piuttosto i *poteri* e la *maniera* ond' egli vien prodotto, che il puro *fatto* del di lui avvenimento. Così il corso dei pianeti ora si considera come un fatto puro di storia naturale, ed ora come una delle leggi della natura. Quando la mente prescinde dalla *potenza occulta* che li fa muovere e dalla *maniera* che essa tiene nel farli muovere, si forma l' idea di puro fatto; quando pensa alla detta potenza e maniera, si eccita l'idea di legge.

È per altro da osservare che la denominazione di legge non si attribuisce ad un solo e strano fenomeno, di cui s'ignora la cagione e la maniera ond'egli nasce, ma comunemente o a quelli effetti che ritornano periodicamente, ovvero a quelli dei quali, sebbene non siano frequenti, tuttavia si pensa di conoscere la cagione e la maniera.

Dalle premesse considerazioni emergono i seguenti corollarj decisivi per determinare la esatta nozione della legge. Il primo è, dirò così, logico, e gli altri sono fisici.

Il primo si è, che per ciò stesso che ad un dato fatto voi attribuite il nome di *puro effetto* considerandolo sotto di un aspetto, e considerandolo sotto di un altro voi gli date il nome di *legge*, si suppone che esista un' idea la quale *per sè stessa* e senza mescolanza alcuna importi il puro e proprio concetto di legge.

Il secondo si è che la formazione e l' atteggiamento, dirò così, della legge, ben lungi che importi un'alterazione di *essenza* o di potenza nelle cose, anzi esige che le une e le altre rimangano *intatte* per disporle sotto certi rapporti valevoli a far nascere o impedire certi effetti. Epperò la posizione della legge esige come condizione necessaria, che la *natura* propria delle cose rimanga *salva* ed intera.

Il terzo, che gli esseri nei quali si eseguisce la legge, non solo ritengano la loro propria natura, ma sieno posti nelle *date circostanze* e non in altre. Diffatti cangiandosi i fondamenti dei rapporti, si cangiano i rapporti stessi, e quindi i risultati che ne derivano. La legge pertanto vestendo essenzialmente il carattere di risultato, non può essere più la medesima (§ 4, 6, 7).

Il quarto, che l'azione e l'effetto siano *certamente contingibili*, poste le date circostanze. Da questa certezza di fatto risulta in chi è sottomesso alla legge, la necessità di agire o non agire in una data maniera (§ 3).

§ 15. *Effezione della legge in senso universale.*

Dalle quali cose risulta che l'effezione o formazione della legge consiste in quella « attivazione dei poteri « delle cose (§ 11) dalla quale, salva la natura propria « degli esseri, e poste le date circostanze (§ 12), viene « necessariamente prodotta o impedita una determinata « azione o un determinato effetto. » La legge è cosa di fatto. Si può distinguere la formazione di questo fatto dalla sua entità, da' suoi attributi, dal suo aspetto naturale.

§ 16. *Considerazioni riguardanti la necessità o il predominio indotti dalla legge.*

Attivati così i poteri, egli è manifesto che gli esseri sui quali la legge si compie sono posti nella necessità (§ 9) di fare o di non fare una data cosa, di produrre o non produrre un dato effetto, di porsi o non porsi in un dato stato: e da ciò deriva il predominio della legge.

Codesta necessità pertanto non potrà mai andar disgiunta dalla legge. Essa per conseguenza ne costituirà il primario ed effettivo requisito *esterno* come già fu annotato (§ 2-7). Non si potrebbe diffatti concepire che esista legge senza questa necessità, come senza il movimento effettivo non si potrebbe immaginare l'esercizio della forza motrice. Perchè esista la legge fa d'uopo che i poteri siano attivati in modo da ottenere l'effetto divisato. Quando questo manca, si considera che i poteri non furono convenientemente attivati, e perciò allora non esiste veramente la legge. Conviene per altro avvertire che a rigor di termine la necessità suddetta è *connessa* solamente alla legge, come l'effetto è connesso alla causa. Ma propriamente non entra nel concetto es-

senziale della legge presa per sè, ma *solamente l'accompagna* come effetto indivisibile della sua azione, a somiglianza del calorico che volgarmente consideriamo sempre unito all'azione del fuoco comune, benchè non entri nell'idea propria ed intrinseca di lui.

Allorchè pertanto si usa della necessità estrinseca, e del predominio per denotare la esistenza della legge, non si definisce intrinsecamente la legge, ma piuttosto si indica per un suo effetto connaturale e indispensabile, come suol farsi delle forze fisiche le quali vengono connotate anzichè definite quando si denominano per i loro effetti.

§ 17. *Delle potenze effettrici.*

Non è essenziale alla idea universale di legge che siavi una potenza superiore dirigente, ed una inferiore diretta. Vero è che quando una potenza è soggiogata da un'altra le convien ubbidire, ma è vero del pari che molte volte molti fatti nascono da mere forze compagne e concorrenti. Quando si può prevedere che sempre debba succedere l'effetto, si concepisce l'idea di legge. La prevalenza dunque è un caso particolare, e non una condizione generale. Esso dunque va eliminato dalla generale determinazione. La necessità dunque senza la quale non può esister la legge non si deve riferire alle potenze operatrici come un impero dell'una sopra dell'altra, ma riguardar si deve come una *condizione* senza la quale mancherebbe la certezza del successo del fenomeno, ossia del fatto che ne nasce. Certamente debbono le potenze agire, ma far lo possono in sensi diversi. D'altronde noi non possiamo ragionare fuorchè su ciò che consta e ad esperienza fatta, talchè l'idea di legge può bensì essere presuntiva su quello che accader suole, ma non positiva per un'intima cognizione dei poteri esistenti.

L'idea pertanto di *due* o *più* potenze poste fra di loro in una relazione attiva è bensì indispensabile, ma il modo non può esser posto come unico ed assoluto. Ciò che vi ha di assoluto è la necessità del fatto conseguente.

Pongo l'idea di due o più potenze, perocchè mi è impossibile immaginare in un ente unico isolato legge alcuna, anche per la ragione che isolato non ha altro che una mera capacità a più azioni, ma non è determinato ad una data azione in particolare. Se avesse questa determinazione essa sarebbe *proprietà* e non legge come per esempio l'elasticità, la inerzia, ecc. La legge suppone atti che cominciano e finiscono e non uno stato permanente interno di un dato atto.

§ 18. *Definizione universale della legge.*

Adunati questi dati, sorge la definizione dell'idea di legge nel suo più universale concetto. « La legge nel « senso suo universale altro non è che quell'azione fra « due o più potenze, in virtù della quale si presume « dover sempre nascere un dato fatto. »

Finisco con una dichiarazione. L'uomo non può concepire le cose che entro sè stesso. Trasporta dunque sempre sè stesso fuor di sè. Col manipolar le proprie idee crea gli enti morali, ai quali sta sotto un'invincibile ignoranza dell'essenza reale di sè stesso e delle cose esterne. Nominali sono per ciò le sue definizioni allorchè si riferiscono alle cose: reali attesochè si aggirano sul solo concetto il quale essere non può che un segnò del reale o a dir meglio di una legge reale.

CAPO II.

Dell' ordine in generale considerato come legge.

§ 1. *Varie applicazioni dell' idea di ordine. Di quale di esse si parli qui.*

L' idea astratta di ordine è un' idea semplice, indivisibile. Ma l' unità sua è *complessa*, vale a dire, essa abbraccia *più oggetti* in uno, e ne produce un concetto indivisibile, come sarebbe l' idea di un quadrato o di un esagono, ai quali aggiugnendosi o levandosi un lato, si distrugge l' idea di quella determinata figura.

L' idea di ordine si applica promiscuamente a più oggetti, siano essi attivi od inattivi: al primo propriamente si applica il nome di *armonia*, *simmetria;* al secondo quello di *ordine attivo*. Così alla facciata di una fabbrica ed alle parti di lei disposte in una data proporzione, distanza ed altezza, si applica l'idea di ordine armonico e simmetrico, e propriamente architettonico. Alle parti di una macchina bene costrutta, o d' un sistema di leggi o di scienze, disposto in guisa da ottenere lo scopo inteso, si applica l' idea di ordine meccanico, morale, logico. Noi parliamo delle leggi in generale. E siccome in esse si figura sempre un' *attività* a produrre un dato effetto (c. I, § 2, 3), così noi prendiamo di mira l' *ordine attivo* e propriamente l' *ordine legale*, nel senso però il più esteso possibile.

§ 2. *Primo carattere dell' ordine legale. Moltiplicità di leggi.*

L' idea di ordine inchiude essenzialmente nel suo concetto la esistenza di *più cose* che concorrono a costituirle.

È notorio che l'idea di ordine non può essere formata dall'idea d'un solo oggetto, ma essenzialmente ne racchiude molti disposti ed armonizzati ad un comune effetto. Un ordine adunque di leggi essenzialmente suppone l'esistenza e l'azione di *molte* leggi componenti le parti dell'ordine medesimo.

§ 3. Secondo carattere dell'ordine legale.
Concorso di più leggi a produrre in comune lo stesso effetto.

La moltiplicità e la varietà delle parti presa in sè stessa, può bensì costituire una somma, un aggregato, ma non mai un ordine come è notorio. Si esige una terza idea che chiami le parti tutte ad *unità*. Nel caso nostro si tratta di un ordine di leggi, e di un ordine essenzialmente *attivo*, e però produttore di qualche effetto. Dunque a costituire l'ordine legale si ricerca un complesso di più leggi cooperanti in comune a produrre un dato effetto.

§ 4. Fini e mezzi.

Questo effetto che forma o formar deve il risultato delle azioni di tutte le leggi riunite chiamasi *fine* o *scopo*. Quando questo scopo sia voluto da un agente che ordina le leggi, riceve la denominazione d'*intento*.

Le cause che concorrono a produrre questo fine, o a conseguire quest'intento, ricevono il nome di *mezzi*.

§ 5. Fine e mezzi indispensabili all'esistenza di un ordine attivo.

Egli è evidente che tolta l'idea di *fine*, cessa l'idea di *mezzo*: tolto l'effetto comune, cessa la coordinazione delle cagioni a produrlo. Tolto adunque il fine e lo scopo, si toglie qualunque ordine.

L'idea adunque del *fine*, i rapporti di dipendenza che essa ha coi mezzi, la connessione e subordinazione scambievole che questi mezzi hanno fra di loro, onde produrre l'effetto comune, sono condizioni indispensabili ed inseparabili dall'idea di ordine attivo, e perciò dall'idea dell'ordine legale.

§ 6. *Doppio carattere che rivestono le leggi singolari nella supposizione di un ordine legale.*

Postochè l'ordine di cui parliamo è un complesso di leggi (c. II, § 3), ne segue che la legge la quale entra a formar parte dell'ordine, può rivestire ad un tempo stesso un doppio carattere: il primo *assoluto*, il secondo *relativo*. L'assoluto è quello di cagione per sè sola (cioè indipendentemente da altre leggi) capace a indurre la necessità di fare o non fare una data cosa (c. I, § 2, 3) anche *estranea* a quella che vien prodotta dall'ordine. Il relativo è quello di *mezzo*, ossia quello di essere una *concausa* a produrre, cioè in compagnia di altre, un dato effetto comune.

Per questa medesima ragione si può considerare l'ordine tutto come una sola *legge complessa* in quanto cioè le parti subordinate ad unità tendono ad uno stesso fine, o producono le stesso effetto al pari di una legge sola. In questo senso si appropria la denominazione di legge naturale al complesso intiero della legge di natura. Così si dà il nome di legge politica alla collezione intiera delle leggi che dirigono le relazioni politiche, civili e militari.

§ 7. *Legge considerata come norma. — Giustizia universale.*

Supposta da una parte una legge od un ordine di leggi il quale rappresenti una data serie di azioni, come

indispensabile a conseguire un determinato fine, e supposto dall'altra per modo d'ipotesi un essere il quale possa praticare o non praticare quelle azioni, nasce incontanente l'occasione di fare un confronto fra le azioni che entrano come mezzi a costituire l'ordine della legge, e le azioni che si possono variamente praticare dall'ente figurato. Se suppongo per ipotesi che questo ente per ottenere un dato intento *debba* agire in una maniera concorde a quella che viene espressa nella legge, ossia nel dato ordine di leggi, per ciò stesso nasce l'idea che le date leggi o il dato ordine servano di norma alle azioni dell'ente che si figura.

Posta questa idea, l'ordine diventa come l'*esemplare*, il regolo a cui io riferisco, o col quale io paragono le operazioni di codesto ente. Se le scopro conformi, io pronuncio che esse sono *giuste*, vale a dire identiche a quelle che sono contenute nell'ordine: se le ravviso *difformi*, pronunzio che sono *ingiuste*, ossia *diverse* da quelle che l'ordine ricerca.

§ 8. *Che cosa sia propriamente la giustizia universale.*

Da ciò viene che la *giustizia* o l'*ingiustizia* nel suo concetto più *generale* possibile, fatta astrazione da qualunque spinta che l'agente possa ricevere, altro in sè stesso non è che la *relazione* puramente logica d'identità o di diversità, senza che essa inchiuda nel suo concetto altra considerazione pratica di una forza o di un impulso atto a muovere l'agente piuttosto in senso della legge che in senso contrario.

§ 9. *Come l'idea di giustizia si verifichi in ogni specie di azione, anche fuori delle cose di diritto.*

Questo concetto è così generale, o dirò meglio, universale, che può essere indifferentemente ed adequata-

mente applicato ad ogni sorta di leggi e ad ogni specie di oggetti attivi, che possono esistere ed agire in natura. Così figurando che un triangolo equilatero debba contenere tre lati e tre angoli eguali, e supponendo che taluno pretenda di costituire un triangolo equilatero, io affermo che la figura ch' egli descrive è *giusta*, se è conforme all'idea che mi sono formato del triangolo equilatero: all' opposto dico che ella non è giusta, se manca di qualcheduna delle condizioni richieste. Così si dice che un tale ha colpito giusto quando coglie l' oggetto che si era proposto, o che nel dato caso egli dovea colpire: si dice pure che la tal dose non è giusta, quando gl' ingredienti eccedono o mancano delle proporzioni richieste a produrre un dato colore, un dato medicamento, una data fermentazione. Ciò pure si afferma d' un orologio, e si dice non essere giusto, quando non segna esattamente le ore, e così del resto. Le denominazioni di *retto* e di *rettitudine* altro non sono che l' equivalente di giusto e giustizia enunciati in una maniera metaforica, cioè con un' allusione ad un' astrazione sensibile, ossia ad un' idea matematica, colla quale si figura che la giustizia sia come una linea retta di cui non vi ha che una sola, e l' ingiustizia sia come la curva di cui esistono innumerevoli.

§ 10. *Immutabilità e realtà dell' ordine.*

Le leggi tutte che compongono un ordine, sono il *risultato necessario* dei rapporti reali delle cose (c. I, § 6, 7). L' unità dello scopo determina l' unità dell' ordine (c. II, § 3, 5).

La posizione delle potenze e quindi dei rapporti che formano la legge si può figurare esistere o non esistere: ma data l' esistenza ne segue necessariamente che le relazioni sono necessarie, nè si possono cangiare, se non

cangiando la posizione stessa della cosa. Questa relazione è quella che chiamasi *ragione* nel senso, dirò così, matematico, e non nel senso morale cioè per significare motivo.

Tanto lo scopo quanto i mezzi sono essenzialmente *determinati*, cioè sono così e non altrimenti. Siccome poi non possono ad un tempo stesso essere e non essere in una determinata maniera, così, posto per ipotesi un dato fine da ottenersi con una data qualità di oggetti, ne viene che i rapporti della legge considerata come ordine saranno necessariamente immutabili.

Ogni ordine adunque sarà *immutabile*, o dirò meglio, non la posizione, ma la ragione sarà reale ed immutabile. Ogni legge complessa pertanto (c. II, § 6) essendo il risultato di più leggi subordinate ad uno stesso intento, sarà reale ed immutabile.

§ 11. *Necessità intrinseca dell' ordine.*

La *ragione* di ogni ordine di leggi sarà anche necessaria. I rapporti onde risultano le leggi sono fondati sulla natura stessa delle cose, anzi realmente non sono nè possono essere che qualità o determinazioni delle cose (c. I, § 7). Ma tali determinazioni sono necessarie, perchè senza di esse è impossibile di conseguire l'effetto dell'ordine. La loro essenza è necessaria ed immutabile, come è necessaria ed immutabile la rotondità del circolo. Ogni ordine pertanto è *per sè necessario*, o di ragione necessaria.

§ 12. *Come si debba intendere che ogni ordine è necessario ed immutabile.*

Si potrà cangiare lo scopo, si potranno anche cangiare gli agenti coi quali conseguire il dato scopo: ma

allora non si cangia l'ordine in modo che si possa dire ch'egli sussista ancora, come fare si potrebbe della sostanza di un corpo, ma per lo contrario s'introduce un nuovo ordine in luogo del primo. L'unità e l'indivisibilità fanno sì che un ordine non possa essere cangiato senza essere distrutto. L'immutabilità dunque di un ordine di leggi, altro non considerando che la convenienza dei mezzi col fine, è per sè medesima relativa ed *ipotetica*, io voglio dire che si verifica solamente posto il tale scopo e poste le tali circostanze. Per questo motivo parmi che con maggiore esattezza si debba dire, che la *ragione* dell'ordine o delle leggi è necessaria ed immutabile.

La giustizia e l'ingiustizia essenzialmente consistono nel rapporto di identità o di diversità di un dato fatto con una data norma (c. II, § 8, 9). Dunque esse saranno immutabili e necessarie quanto la norma medesima. Se dunque poniamo che la norma sia ipotetica, ne verrà che l'immutabilità della giustizia, altro non considerando, sarà sempre relativa ed ipotetica. Anche quest'idea si può estendere indefinitamente a qualunque sistema di cose, cioè al fisico, al morale, al politico, al meccanico, e così del resto, come se ne possono addurre mille esempj, che si suggeriscono facilmente alla immaginazione d'ognuno.

§ 13. *Leggi e ordini esclusivi e non esclusivi.*

Posti i dati esseri coesistenti o succedentisi in una data maniera, e posto un determinato scopo, può avvenire che in *sostanza* si possa conseguirlo senza che una maniera sia esclusiva di un'altra, ed anzi che varie maniere siano tutte buone ad ottenerlo. Ma se si tratta di conseguire questo scopo in una data *maniera* e non in un'altra (come per esempio nella maniera la più facile,

la più breve, la più proficua) in tal caso le condizioni dell'ordine diventano più rigorose, anzi diventano esclusive: perchè fra molte maniere che talvolta impiegar si potevano onde conseguire un dato intento, come accade di diverse strade che tutte conducono alla stessa meta, convien appigliarsi alla migliore ed alla più breve, il che esclude le altre tutte. Allora è necessario preferirne una sola, cioè quella che nelle date circostanze riesce la più breve, la più facile, la più proficua. Da ciò fra gli ordini attivi e fra le leggi nasce una distinzione; gli uni si possono denominare di *esecuzione uniforme ed esclusiva:* le altre di *esecuzione multiforme e non esclusiva.*

§ 14. *Leggi od ordini di posizione necessaria e non necessaria.*

Cammin facendo appiè d'uno scosceso monte, alzo gli occhi e scorgo nella sua vetta un grosso macigno che sovrasta al pendío. Incontanente io avverto che se quel macigno fosse staccato dallo scoglio a cui è congiunto egli precipiterebbe nella sottoposta valle. La caduta che io figuro è l'effetto di una legge della natura. La caduta di questo macigno nel dato caso sarebbe un risultato della struttura, della massa, della posizione, della località sua e del monte, del pendío, dell'attrazione terrestre, in una parola sarebbe il risultato de' rapporti reali e necessarj di tutte le cose circostanti.

Ma sino qui la caduta non viene figurata che come *un'ipotesi* e nulla più. La posizione adunque della caduta è puramente ipotetica, nè vedo ancora una cagione, che attualmente possa produrla. La legge adunque della caduta del macigno, altro non constando, non è di posizione necessaria ed attuale.

Porre un fatto egli è lo stesso che affermarne la reale esistenza. « La posizione adunque necessaria di una legge « altro non è dal canto della mente che un giudizio

« col quale si afferma che la data legge deve necessa-
« riamente esistere e produrre effetto. » Dal canto poi delle cose altro non è che « l' effezione dell' esistenza « della legge medesima. »

Ritorniamo all' esempio proposto. Se passo a considerare che per l'azione inevitabile delle stagioni, e col decorso del tempo il macigno sopra figurato tosto o tardi si *dovrà* distaccare dallo scoglio a cui è congiunto: in tale caso io non giudico più la caduta come meramente ipotetica o possibile; ma per lo contrario io la considero come *necessariamente* contingibile : cioè come un fatto che *deve accadere* in forza dell' azione di un ordine preesistente ed effettivo delle leggi fisiche. Allora la legge della caduta diventa di posizion necessaria, perchè mi si presenta come l' effetto necessariamente derivante da un ordine determinato di cose cospiranti a farlo nascere.

Ciò che si verifica in questo esempio, si verifica pur anche in mille altri, qualunque siano gli oggetti nei quali si effettuano le leggi in generale. Più sotto si vedrà quanto sieno importanti queste distinzioni, sì per applicare le leggi negli affari civili, e sì per conoscerne la diversa natura o l' esclusione.

Molte leggi di natura sono per l' uomo di posizione necessaria. Tali sono tutte quelle, le quali derivano da una forza o da un ordine di cose irreformabile dalla potenza umana. Questa idea è feconda d' innumerevoli importantissime conseguenze.

CAPO III.

Prima divisione di ogni ordine di leggi.

§ 1. *Ordine pratico-legale; esecuzione delle leggi.*

Insistiamo per ora sulla posizione necessaria contemplata nel paragrafo precedente. In essa cominciano a spuntare gli elementi dell'ordine *pratico* delle leggi.

Con l'attributo di pratico io intendo di indicare non la mera esecuzione della legge, ossia il puro fatto di esecuzione, ma bensì quel complesso di mezzi e di rapporti che sono *necessarj* per promovere e far nascere la detta esecuzione. L'esercizio pratico della forza degli esseri fra i quali deve eseguirsi la legge, fatto in una maniera conforme all'ordine finale e necessario della legge medesima, costituisce propriamente l'*esecuzione*.

§ 2. *Distinzione fra l'ordine finale ed assoluto e l'ordine pratico.*

Da ciò nasce una importante distinzione, indispensabile in qualunque scienza delle leggi.

1.° Dato uno scopo ed un effetto da conseguirsi fra alcuni esseri d'una determinata natura e situazione, ne nasce per ciò stesso un ordine di mezzi o d'azioni necessariamente determinato dai rapporti (c. I, § 7) degli esseri medesimi *indipendentemente* dalla considerazione della cosa o della persona la quale può essere incaricata d'eseguire l'ordine medesimo. Quest'ordine si può chiamare *essenziale*, *primario* o *finale*.

2.° Dato che una certa persona o qualunque altro agente abbia da eseguire l'ordine suddetto onde conseguire l'intento a cui esso è destinato; e data la natura,

la costituzione e le circostanze di questo agente poste in relazione coll' ordine suddetto finale; ne nasce necessariamente un secondo ordine di cose subalterno al primo. Esso risulta dai rapporti naturali che passano fra la costituzione e le circostanze reali dell' agente da una parte, e la natura dei mezzi assoluti necessarj ad effettuare l' ordine finale coll' opera dell' agente medesimo. Questo si può chiamare *secondario* e *pratico*.

§ 3. *Concetto relativo dell' ordine primario ed assoluto.*

Da queste considerazioni nascono due concetti relativi. Il primo cade sull' ordine che appellammo essenziale, primario e finale considerato in relazione a quelle condizioni che sono necessarie perchè sia posto in opera da un dato agente. Diventa per sè stesso regolatore delle affezioni e dei rapporti naturali dell' agente medesimo. Per questa ragione l' ordine essenziale e primario contrae il carattere di *teoretico*, ossia per sè stesso regolatore.

Ma considerando le azioni di un dato agente in relazione all' ordine suddetto essenziale e primario, e da tale relazione scorgendosi che si debba dall' agente disporre una certa serie di atti o di cose, o contrarre certe affezioni per mandare ad effetto l' ordine essenziale, nasce l' idea di un ordine *pratico*. In esso l' ordine teoretico diventa per l' agente, dirò così, lo scopo, e per lo contrario l' ordine pratico fa le funzioni di mezzo o di complesso di mezzi necessarj per ottenere il fine ultimo dell' ordine *teoretico*.

§ 4. *Illustrazione della distinzione antecedente.*

Un esempio è necessario per dar lume a questa distinzione. Sia questo esempio il più semplice possibile

onde servire alla generalità dei concetti, entro i quali siamo per ora costretti di aggirarci.

Una colonna s'erge in mezzo ad una vasta pianura. Si tratta di abbatterla. Ecco l'*effetto* che deve essere prodotto. Qualunque sia l'agente che deve produrlo, sarà sempre necessario che l'urto di lui sia tale da far uscire la perpendicolare del centro di gravità di questa colonna dalla sua base.

Ma la colonna è di tanta massa, di tanto peso, di tanta rettitudine di gravitazione, e fiancheggiata in una data maniera dal suolo. Dunque la quantità della forza rovesciante *deve* essere assortita e proporzionata a tutti questi dati: deve agire secondo una tale direzione e con una data energia.

Ecco un complesso di *condizioni necessarie* per ottenere l'effetto, complesso derivante unicamente dalla natura, dalle circostanze della colonna, *fatta astrazione* dalla qualità dell'agente che può essere impiegato per rovesciarla. Ma ecco nel tempo stesso il prospetto di un *ordine meccanico* speciale per questo effetto, la cui realtà ed immutabilità riesce evidente. Operando conformemente ai rapporti necessarj di quest'ordine si ottiene l'effetto; operando diversamente è impossibile di ottenerlo. Quest'ordine pertanto determina l'efficacia o l'inefficacia delle azioni degli agenti, qualunque siano: le sue condizioni sono tali, che qualunque sia il potere rovesciante, si dovranno sempre verificare. Egli è dunque norma *teoretica* delle azioni di qualunque agente che potesse essere rivolto ad abbattere la colonna.

§ 5. *Continuazione.*

Fin qui non si è fatta ancor parola *da chi* debba essere abbattuta la colonna. Ora molti e varj sono gli esseri che fare lo possono. Un vento gagliardo, una cor-

rente d'acqua impetuosa, un macigno che rotola dall'alto, un fuoco che scoppia di sotterra, animali di molta forza, l'uomo finalmente, possono abbattere la figurata colonna. Prendiamo ora l'acqua fra gl'inanimati, un bue fra gli animali semplicemente senzienti, e l'uomo fra i ragionevoli. Noi sappiamo già che la forza rovesciante debb'essere tanta, e la sua direzione deve partire da una data parte. Sotto questi aspetti la condizione è uguale per tutti. Ma l'acqua non può agire come il bue, nè il bue può agire come l'uomo, nè l'uomo selvaggio privo d'idee intellettuali e delle arti meccaniche può operare come l'uomo incivilito, munito di forze artificiali.

Qui le cose cangiano faccia. Senza smentir punto l'ordine *teoretico* delle condizioni assolute sovra ricordate, e senza sottrar l'azione dell'acqua, del bue, degli uomini dalla subordinazione al detto ordine, ci accorgiamo incontanente che sebbene il fine sia comune, e sia pur comune la necessità generale di agire giusta l'ordine teoretico onde ottenere l'effetto divisato, ciò nulla ostante la natura delle azioni e il modo di eseguirle, e quindi l'*ordine pratico* deve in ognuno variare a norma della costituzione naturale e della disposizione attiva di ognuno.

Ecco pertanto la distinzione dei due ordini teoretico e pratico, ed ecco le scambievoli relazioni di amendue.

§ 6. *Ordine esecutivo.*

Ciò non è ancor tutto. Se ben consideriamo la cosa, noi ci avvediamo tantosto che all'ordine sovra figurato sta sotto una considerazione puramente ipotetica, ossia condizionata. Quando contemplammo l'ordine teoretico, noi dicemmo a noi stessi: Nel caso che la colonna debba essere abbattuta, ciò fare si dovrà nella maniera de-

scritta nel § 4, c. III. Nel caso che o l'acqua, o l'uomo, o il bue siano rivolti a rovesciare la colonna, essi dovranno in forza della loro naturale costituzione, e dei rapporti che passano fra essa e lo stato della colonna fare o non fare le tali azioni, affine di eseguire le leggi dell'ordine teoretico.

Ora supponiamo che si tratti effettivamente di abbattere la figurata colonna. Quale altra considerazione sorge qui? È manifesto che si abbandona lo stato d'ipotesi, e si passa allo stato reale. Ma questo passaggio non può essere prodotto gratuitamente; per lo contrario deve nascere da una *cagione attiva* e valevole a rendere reale il caso figurato. Qui è dove si consuma propriamente il ministero della legge assoluta e di posizione reale (c. II, § 14). E siccome si ricerca l'effezione del divisato intento, così debbono essere impiegati tutti quei mezzi che possono essere efficaci a determinare gli agenti suddetti ad eseguire l'opera proposta.

Il *complesso* di questi mezzi in quanto sono coordinati a stimolare efficacemente all'opera, costituiscono un'altra specie di ordine subalterno che si può chiamare *esecutivo* o di effezione. Lo scopo proprio di quest'ordine consiste nel *determinare* l'agente ad operare.

§ 7. *Subordinazione necessaria dell'ordine esecutivo ai rapporti dell'ordine pratico*

Ma se questi mezzi non fossero *adattati* alla natura ed ai rapporti delle forze che si debbono eccitare, la legge rimarrebbe necessariamente ineseguita, e ciò non per difetto della capacità degli agenti, ma per difetto dell'ordine esecutivo che venisse impiegato. Se nell'esempio sovra figurato taluno s'avvisasse di stimolar l'acqua col pungolo, o comandare al bue di atterrare la colonna, si otterrebbe mai quest'effetto? L'or-

dine dunque esecutivo oltre di essere determinato dai rapporti reali delle cose (c. I, § 6, 7) è subordinato necessariamente a tutte le determinazioni della natura e delle forze dell' agente assoggettate ai rapporti delle leggi che deve eseguire.

§ 8. *Definizione della legge di posizione reale.*

Ma se l'ultimo intento di una legge di posizione reale (c. II, §14) è quello di ottenere effettivamente un dato effetto, e se questo effetto non si può ottenere che col mezzo simultaneo dell'ordine teoretico, del pratico e dell'esecutivo (c. III, § 1, 2, 3, 4); egli è dunque evidente che questo concorso è indispensabile, onde costituire qualunque legge di posizione reale.

La legge adunque, ossia l'ordine attivo di posizione reale, considerata in sè medesima e nel senso suo più esteso, si può definire « il complesso unito delle cose « e dei rapporti dell' ordine teoretico, pratico, esecutivo « degli esseri, in quanto è rivolto a produrre un de« terminato effetto. »

CAPO IV.

Della perfezione di qualunque ordine di leggi.

§ 1. *Della perfezione in generale.*

Perfetta dicesi qualunque cosa alla quale si afferma nulla mancare. La perfezione adunque nel suo più esteso significato sarà: « lo stato di una cosa qualunque in « quanto a giudizio nostro esclude qualunque manca- « mento; » o per dirlo in una maniera positiva: « la per- « fezione consisterà nel *complesso* di tutte quelle condi- « zioni le quali a senso nostro si debbono verificare in « un oggetto o per essere o per agire in una data ma- « niera, o per produrre un determinato effetto. » L'idea della perfezione fra le idee intellettuali è una delle più astratte e generali. Essa non è la bellezza, ma può andar congiunta colla bellezza: non è la bontà, ma può essere colla bontà associata; non è nè il merito, nè l' organizzazione, nè l'ordine, ma poste certe circostanze può loro convenire.

§ 2. *A quali oggetti si possa riferire la perfezione.*

La perfezione non si può riferire che ad un oggetto complesso. Una cosa rigorosamente semplice non è suscettibile nè di perfezione, nè d'imperfezione. Un punto matematico, un atomo sono di tale natura che al momento che esistono, non possono essere nè di meglio nè di peggio.

§ 3. *Perfezione attiva.*

Quando un oriuolo ha *tutto* quello che ricercasi per segnare esattamente il corso del tempo dicesi *perfetto*.

Esso soddisfa al fine per cui fu costrutto. Ecco una *specie* particolare di perfezione, che dir si potrebbe *perfezione attiva* per la ragione che a produrre un effetto ricercasi l' esercizio di una forza, ossia un' *azione*. Questa perfezione si verifica allorchè nell' agente si verificano *tutte* le condizioni per le quali una cosa rendesi *atta* a produrre un determinato effetto. Dunque la perfezione attiva consiste nel complesso di tutte le forze e di tutte le determinazioni valevoli a produrre *completamente* un determinato effetto.

§ 4. *Perfezionamento.*

Finchè un oriuolo non è in tale condizione da segnare esattamente le ore; benchè sia fabbricato in guisa da non abbisognare di alcuna riforma nella sua costruzione, non si può dire ancora perfetto. Se però occorresse solamente di porlo in moto per vincere coll' esercizio de' suoi pezzi le minime difficoltà della novità, si potrebbe dire *capace* di perfezione. L'esercizio attuale con cui si tolgono le difficoltà della novità, si può considerare uno stato attivo, per il quale l' oriuolo si accosta *progressivamente* alla sua perfezione assoluta, e però va continuamente migliorando. Questo stato si può chiamare *perfezionamento* dell' oriuolo.

§ 5. *Ordine di qualunque perfezionamento.*

Se molti mezzi e molti atti sono necessarj a produrre il perfezionamento: se questi mezzi debbono essere subordinati gli uni agli altri: se queste azioni si debbono succedere in una data maniera per ottenere il perfezionamento, ne nascerà necessariamente il concetto di un *complesso* di molte cose ed azioni le une alle altre subordinate e rivolte tutte ad ottenere l'identico effetto

della perfezione. Questo complesso riceverà il nome di ordine del perfezionamento (c. II, § 3).

§ 6. *Dei varj gradi della perfezione attiva.*

Ogni qualvolta le qualità e le forze di un agente sono ordinate in guisa, che egli completamente ottenga il suo fine, dicesi perfetto (c. IV, § 3). Se dunque questo agente non fosse di sua natura disposto che a produrre un solo effetto, e che in senso nostro l'ottenere questo unico effetto bastar dovesse alla sua costituzione, egli è chiaro che in fatto pratico avendo tutto quello che fa d'uopo per riuscire, egli sarebbe nel suo genere perfetto. L'ostrica attaccata allo scoglio, la quale chiude ed apre il suo guscio quanto conviene alla miglior sua conservazione, può dirsi nel suo genere perfetta.

Ma possiamo immaginare che un dato agente sia capace di produrre completamente *più* effetti. In questo caso adunque sarà capace di più perfezioni. Sarà dunque tanto più perfetto quanto maggiore sarà la somma dei varj effetti, che egli, ritenuta la sua identica costituzione, potrà completamente produrre, ossia sarà tanto più perfetto, quanto maggiore sarà il numero de' *varj fini* ai quali potrà compiutamente soddisfare.

§ 7. *Identità di costituzione necessaria onde attribuire varie perfezioni ad un dato essere.*

Ho detto: ritenuta la sua identica costituzione. Se diffatti un agente ogni volta che variar dovesse la produzione compita de' suoi effetti, avesse bisogno di nuove aggiunte alla sua costituzione naturale: egli in figura di *agente* non sarebbe più lo stesso di quel di prima: ma veramente costituirebbe una somma, un aggregato di più agenti ridotti in una data serie di azioni. L'impu-

tazion adunque dell' effetto non si dovrebbe restringere alla personalità risultante dalla naturale originaria costituzione di lui, ma dovrebbesi dividere sopra tutto l' aggregato.

Perlochè l'estesa e variata perfezione che indi derivò, non si dovrebbe attribuire all' agente primitivo ad esclusione dell' aggregato: ma all'uno ed agli altri presi collettivamente. Dunque l'agente non sarebbe in sè stesso veramente più perfetto di quello che essere poteva senza il concorso degli altri coagenti collegati con lui.

Da questa osservazione pertanto risulta che la maggiore perfezione inchiude il concetto della *identità* nella costituzione naturale di una cosa, in quanto è per sè capace a produrre più effetti, a soddisfare a più fini che un' altra.

§ 8. *Della massima perfezione attiva.*

Per questa ragione ci vien fatto palese che la massima perfezione attiva è annessa ad un tale stato in cui un agente possa soddisfare al massimo numero de' fini, e produrre compiutamente il massimo numero di effetti col minor numero possibile di poteri e di mezzi. Laonde la magnificenza nel disegno, o il risparmio nell'esecuzione (per servirmi della frase di Fontenelle), ossia la massima varietà e grandezza dell'opera, e la massima semplicità ed economia dei mezzi, saranno i caratteri costituenti la massima perfezione attiva delle cose del mondo sì fisico che morale.

Dietro questo tipo si determinano tutti i gradi della perfezione attiva in qualunque ordine di cose.

§ 9. *Schiarimento.*

Qui v' ha d'uopo d' uno schiarimento. Moltiplici e varj effetti possono esistere in due modi. La prima maniera

non altro inchiude che l' esistenza della moltiplicità e della varietà, senza poi che si ricerchi se esse siano subordinate ad una terza unità di complesso. Questa si può assomigliare ad una somma di molte cose appoggiate sopra uno stesso soggetto. La seconda abbraccia tutta la moltiplicità e la varietà della prima, e fa ad un tempo stesso concorrere i varj effetti a produrne un solo e finale. In virtù di questa proprietà tutte le forze e tutti gli atti contraggono un *comune* rapporto finale al quale convien soddisfare. Ecco una ulteriore condizione della perfezione attiva. Alla massima perfezione attiva convien aggiungere quest' elemento.

§ 10. *Della perfezione di un ordine di leggi.*

Tutto quello che fu detto della perfezione di un ordine attivo si verificò perfettamente anche di un ordine di leggi, perchè ogni ordine di leggi è essenzialmente attivo (c. I, § 8, 10, 15; c. II, § 1), ed ogni ordine attivo essendo di sua natura costituito al fine di produrre un dato effetto (c. I, § 6; c. II, § 3) si può sotto di un aspetto assumere come sinonimo di un ordine di leggi. Possono esistere nello stesso aggregato di cose *molti* ordini particolari di leggi. Tali sono nell' universo fisico le leggi dei vegetabili, dei minerali, degli animali, degli elementi disciolti, e delle grandi masse dei pianeti e degli astri. Tali nel mondo politico l' ordine civile, il criminale, il politico propriamente detto, l' economia, la tutela, il perfezionamento, ecc. Ognuno di questi ordini può avere l' attributo di perfezione, quando produce completamente l' effetto suo finale (c. IV, § 2, 3). Ma se ognuno di questi ordini di leggi non fosse che un *mezzo* a produrre in comune un effetto solo finale, e così risultar ne dovesse un ordine *solo comprensivo* di tutti gli ordini particolari: in tal caso non si dovrebbe

più ricercare così la perfezione ideale di ogni ordine singolare preso per sè solo da nuocere allo scopo ultimo; ma converrebbe in qualche guisa derogare alla perfezione ideale delle parti per ottenere la perfezione reale ed effettiva del tutto.

Così a cagion d'esempio, nel mondo morale il vero ordine che comprende in sè stesso tutti i sovra annoverati ordini come tanti mezzi, si è l'ordine *sociale*. Lo scopo ultimo di quest' ordine si è la più felice conservazione accoppiata al più rapido e completo perfezionamento di tutto il corpo della società. Se dunque la pretesa perfezione assoluta di ognuno di detti ordini particolari si *opponesse* a conseguire compiutamente col minimo dispendio di azioni lo scopo dell'ordine totale, egli diverrebbe *imperfetto*. Dunque considerati i detti ordini come *mezzi* che debbono servire ad un solo fine, ne verrebbe che la pretesa perfezione singolare di ognuno volgerebbesi veramente in una reale imperfezione. Ciò serva di criterio a chi deve formare e giudicare un sistema di legislazione.

CAPO V.

D' alcune altre nozioni sì necessarie che incidenti riguardanti i varj oggetti delle leggi.

§ 1. *Soggetto di questo capo.*

Le idee di *natura* congiunte a quelle di *legge*, di *stato*, di *diritto*, di *fatto*, di *libertà*, d' *impedimento*, di *dipendenza* o *indipendenza*, di *accordo*, d' *egualità*, d' *imputazione*, di *appartenenza*, ed altre tali simili, entrano sempre come qualità o circostanze negli oggetti di ogni legge.

Per ciò stesso che queste idee possono essere *comuni* agli oggetti dell' ordine sì fisico che morale, esse sono di lor natura *universali*, e per ciò appartengono alla più sublime e semplice categoria, nella quale dobbiamo per ora versare in forza della necessità stessa del buon metodo logico.

§ 2. *Quanto sia importante di trattare anticipatamente delle nozioni tutte universali che possono convenire alla morale.*

L' analizzare tali nozioni reca tre sommi vantaggi. Il primo è di segnare certi vincoli che legano la scienza del diritto collo scibile universale. Figuratevi un grande albero che ha le sue radici in cielo, e i rami volti verso la terra. A proporzione che dalle radici si passa al tronco e dal tronco si passa ai rami, effettivamente si discende: ecco l' immagine di tutto lo scibile, e del metodo onde trattarne nei soggetti morali e politici.

Con questo metodo per un estremo si verifica il sistema della giurisprudenza colle più semplici ed estese verità: si segue il tronco comune a cui la giurispru-

denza sta unita colle altre facoltà, fino al punto che comparisce sotto forma di scienza *propria* a guisa di ramo, o a dir meglio si propaga come ramo particolare di tutto lo scibile.

Il secondo vantaggio è quello di risolvere ne' loro primi e più semplici elementi le idee che devonsi adoperare nel corpo della scienza, e di comunicare alla dottrina il lume inestimabile dell'evidenza, che nelle materie di diritto va sempre congiunto col sommo utile degli uomini.

Il terzo vantaggio finalmente consiste nel distruggere il pregiudizio, che le nozioni prime del diritto siano soggetti di pura *opinione* e che esse siano sol proprie della giurisprudenza, nella quale fino a qui furono quindi esclusivamente impiegate: all' opposto col dimostrarle *comuni* ad altri oggetti a' quali non si nega una realtà di fatto, si consolidano vieppiù i fondamenti dell'equità e dell'utilità morale e politica.

§ 3. *Definizione della idea della natura.*

Se l'idea di cosa o di stato appartenente alla natura ricorre in varj casi (c. V, § 1) è dunque necessario di ricercare prima di tutto che cosa sia riguardo a noi la natura. Dico riguardo a noi, poichè realmente noi non conosciamo nè possiamo conoscere altro della natura che le idee prodotte in noi da qualche cosa d'incognito esistente fuori di noi (Veggasi l'Introduzione mia allo studio del Diritto Pubblico universale, § 160).

Che cos'è che distingue l'idea di questo gran tutto che appellasi *universo*, dall'idea del caos? Forse l'idea della reale *esistenza* degli elementi componenti l'universo? No: perchè possiamo immaginarci questi stessi reali elementi *esistenti* bensì, ma disciolti e fra di loro in disordine; il che appunto costituisce l'idea del caos.

In che dunque consiste la detta distinzione? Certamente nell' idea di una *disposizione ordinata* ed armonica delle cose e delle forze esistenti; per cui sorge un sol tutto animato ed attivo, nel quale molte cose e molte forze per una perpetua transazione della spiegata loro energia, agiscono e riagiscono ordinariamente entro i limiti dei loro massimi e minimi, e quindi concorrono a produrre in comune certi effetti medj e continui, e sopratutto il movimento regolare e ripetuto, la conservazione e riproduzione delle cose esistenti. L' idea di questo sistema di cose e di forze, unita all' idea dell' ordine secreto ed energico col quale tutto anima, conserva, rinnova e conduce, appellasi natura. La natura dunque quale a senso nostro può realmente esistere altro non è « che « l' aggregato di tutti gli esseri esistenti, in quanto sono « sottomessi ad un ordine conservatore e riproduttore. »

§ 4. *Definizione dell' idea di stato come modo di essere.*

Questi esseri non esistono mai nè possono esistere in una maniera *indeterminata*. Egli è vero che si può in astratto affermare che *esistono* o sono, senza badare alla forma particolare con cui esistono sempre o assolutamente o comparativamente agli altri esseri in una *maniera determinata*. Questa osservazione ci forma l' idea di *stato* nella sua massima estensione. Questa si può definire « una determinata maniera o assoluta o relativa « di esistere di qualunque oggetto, salve sempre le qualità che a senso nostro concorrono a costituirlo. »

Così dicesi un corpo essere in istato di quiete o di moto: un albero in istato di germinazione o di fruttificazione: un animale in istato di veglia, di sonno, di sanità, di malattia: un popolo in istato guerra o di pace: un uomo in istato di natura o di società. Ho detto *salve sempre le qualità* che a senso

nostro concorrono a costituirlo: perchè l' idea di stato suppone essenzialmente quella dell'esistenza di una data cosa, che si afferma appunto esistere in un tale stato. Ora distrutte le qualità che costituiscono il di lei essere specifico e la distinguono da ogni altra, essa non è veramente più, e per ciò stesso ripugna ch'essa si trovi in uno stato qualunque.

§ 5. *Stato ed ordine di puro fatto e di ragione.*

La diversa maniera colla quale gli esseri esister possono in natura, induce rapporti diversi attivi, e quindi leggi diverse. Noi non pensiamo ad uno piuttosto che ad un altro scopo; noi affermiamo bensì che in fatto esiste un ordine, ma non determiniamo nulla di ordine speciale.

Ma se passiamo a considerare che senza distruggere la natura delle cose, si può in certi casi cangiare un determinato stato di esseri, e indurre *altre* leggi che servano necessariamente ad uno *scopo speciale*, nasce tantosto la distinzione fra lo stato di puro *fatto*, e lo stato di *ragione*, ossia di rapporto, a cui corrispondono le leggi di puro fatto e quelle di ragione, il diritto e il fatto.

L'ordine e lo stato di *ragione* è quello che fu già sopra definito (c. II, § 3, 4).

L'ordine e lo stato di puro fatto si può definire « una « determinata maniera di esistere e di agire di una o « più cose, fatta astrazione se concorrono o no a pro- « durre quell' effetto che forma l' intento di un dato or- « dine di leggi. »

Supposto che quest'ordine speciale sia quello che si *debba* eseguire, sorge l' occasione di paragonare il fatto colla legge, e quindi nasce il concetto di giusto o d'ingiusto, secondochè si scopre l' uniformità o la difformità (c. II, § 7).

Fra alti monti avvi un lago che ingombra molto tratto di terra a danno della sussistenza d'un intero villaggio. Questo si scarica lentamente filtrando per una rupe, e per varj tortuosi giri tramanda le sue acque al mare. Ecco uno stato ed un ordine di *fatto* contrario al fine ed all'ordine della miglior sussistenza degli abitanti del vicino villaggio. La mano dell'uomo apre lo scoglio, scava un canale capace e retto, redime la terra dalle acque incumbenti, e la volge in campi fruttiferi. Ecco un esempio dell'ordine di *ragione* riguardante la sussistenza degli abitanti del villaggio figurato.

§ 6. *Libertà nel suo senso universale.*

L'idea di *libertà* se ben si considera nelle varie applicazioni che ne vengono fatte, è un'idea puramente *relativa* e non quella di un reale soggetto. Essa è suscettibile di tante applicazioni quanti sono i soggetti che possono esercitare la loro forza, e quanti sono secondo la natura degli agenti i diversi *ostacoli* o vincoli che possono incontrare nell'esercizio della loro attività.

Ma volendo definire che cosa sia la libertà nel senso più *esteso*, io prescindo da quelle significazioni improprie della parola libertà, colle quali talvolta nel parlar comune si applica ad un soggetto, cui il nostro desiderio o la nostra immaginazione ci porta a figurare sbrigato da certe circostanze. Così per esempio diciamo libero un arco che veggiamo sgombro di ostacoli e vuoto d'oggetti. Invece mi ristringo a contemplare la libertà *nell'esercizio della forza* degli esseri attivi. Limitata l'attenzione a questo genere di oggetti, s'incontra la più vasta significazione possibile propria della parola libertà. Essa nel suo senso astratto si può definire « l'esenzione « da ogni ostacolo nell'esercizio di una forza qualunque. »

Considerata poi nel soggetto che chiamasi libero, ella sarà « la forza di un essere attivo in quanto ne' suoi « atti è esente da ostacoli. » Così disse Shakespeare « più libero che i venti in mare. » Così si può dire « libero come un'aquila nell' aria. » In questo punto elevatissimo di prospettiva abbracciando noi nello stesso concetto gli esseri tutti sì animati che inanimati, in quanto esercitano la loro forza senza ostacoli, possiamo chiamare questa specie di libertà col nome di *libertà universale* o col semplice nome di libertà, riservandoci di connotare con aggiunte speciali quella che appartiene ai diversi esseri, avuto riguardo alla loro natura.

§ 7. *Dipendenza o indipendenza nel senso suo più esteso.*

Affine all'idea di libertà si è quella d'*indipendenza.* Un essere attivo può trovare un ostacolo esterno; ma se quando spiega la sua forza, noi lo supponiamo esso stesso *autore* dispotico del suo atto, noi lo giudichiamo indipendente, benchè non superi l' estrinseco ostacolo frapposto. Pare adunque che nella opinione comune la *dipendenza* colpisca e levi, dirò così, l' attività di un agente sin dal *primo istante* che egli sta per dischiudere la sua forza.

Si potrebbe dunque definire la dipendenza nel senso più generale « un tale stato di cose, in forza del quale « la maniera di esistere e di agire di un tale oggetto « vien determinata necessariamente da una causa estrin- « seca a lui. » Viceversa la indipendenza si può definire « lo stato di una cosa qualunque, in quanto va « esente dalla necessità di determinarsi in forza od in « conseguenza d'una cagione estrinseca a lui. »

La indipendenza è una negazione, e si può verificare, supposto anche un solo oggetto. Ma all' opposto la dipendenza suppone per lo meno due oggetti, l'uno de'

quali determina originariamente l'azione dell'altro. Ciò indica l'esistenza dei rapporti attivi (c. I, § 7) fra l'oggetto predominante e l'oggetto dipendente.

§ 8. *Contrapposti alla libertà ed all' indipendenza. — Accordi.*

Alla libertà non si oppone propriamente che l'*impedimento*, cioè una potenza che resiste all'esercizio della forza; ma non la determina originariamente. Un fiume che impreveduto incontro cammin facendo, mi toglie di giungere al villaggio che sta al di là, verso il quale io era diretto. Ma egli non mi mosse a partire da casa, e fui pienamente libero nell'imprendere il cammino.

Per lo contrario all'*indipendenza* si oppone il *predominio*, che o determina o impedisce le azioni, primachè vengano concepite.

Quando adunque figuriamo che un agente per solo *proprio* impulso segua un dato ordine di cose cui non era in necessità di seguire, noi giudichiamo che egli non è dipendente, ma solamente *concorde*. Il puro accordo pertanto non include dipendenza. Fra eguali adunque che agiscono nella stessa maniera, non vi può esser che accordo.

§ 9. *Egualità nell'ordine delle azioni in generale.*

L'egualità nel suo concetto più semplice e più esteso, propriamente non è che l'*identità* di *quantità* riferita a due o più oggetti. L'inegualità sarà la *diversità di quantità* riferita pure a due o più oggetti.

Applicando dunque la egualità allo stato di due o più esseri attivi, essa essenzialmente ripugna alla reciproca dipendenza, nè può conciliarsi colla medesima.

Talvolta può ripugnare alla libertà: e ciò avviene quando l'uno degli oggetti eguali tenta di agire nel senso

contrario a quell'eguaglianza che è comune all'altro oggetto.

§ 10. *Fondamento universale dell'eguaglianza di stato.*

L'eguaglianza o l'ineguaglianza è cosa puramente relativa. Essa per sè non sussiste, ma si appoggia sopra determinati soggetti (c. V, § 9). È impossibile che nello stato reale delle cose esista eguaglianza o diseguaglianza, se i soggetti ai quali l'una e l'altra si riferisce, non hanno le qualità relative che si vogliono insieme paragonare. Dunque la somiglianza o la dissomiglianza, la identità o diversità di qualità o di stato o di accidenti di due o più oggetti insieme paragonati, costituirà il fondamento dell'eguaglianza o diseguaglianza loro reale. La stessa massa fra due corpi fornisce egual peso: lo stesso volume somministra egual misura: la stessa natura di più individui inchiude le *stesse* facoltà, e quindi produce l'*eguaglianza* delle cose che in conseguenza della loro natura si debbono attribuire agl'individui medesimi.

Tutto questo si riferisce allo *stato proprio* ed intrinseco delle cose prescindendo da ogni altro rapporto. La egualità adunque della quale parliamo qui, si potrebbe contrassegnare col nome *di egualità di stato* (c. V, § 4).

§ 11. *Egualità relativa o di proporzione.*

Data una prima serie di cose fra di loro tutte diseguali, si può trovare o formare un'altra serie di cose fra loro pure diseguali, ma però tali che abbiano fra di loro le stesse proporzioni. Così pure, data una massa, essa si può distribuire a proporzione della capacità di una serie di oggetti diseguali. La misura dunque, ossia la quantità di capacità degli oggetti figurati, sarà il regolatore di codesta distribuzione. Così una massa di

acqua o di sabbia si può distribuire in proporzione della capacità di più vasi di diversa grandezza. Così il lucro di un traffico si può distribuire in proporzione della quantità diversa dei capitali o delle azioni conferite da più socj.

In conseguenza di ciò si avrà fra le parti distribuite o ripartite la *stessa proporzione di quantità*, che passa fra gli oggetti che servirono di norma alla ripartizione.

Questa identità di quantità è una seconda specie di egualità che io appello *relativa* o *di proporzione*. Essa, come vedrassi a suo luogo, serve di norma alla giustizia distributiva non solamente per il legislatore, ma eziandio per i privati in varie specie di fatti volontarj.

§ 12. *Imputazione nel senso suo universale.*

Cammin facendo lungo un argine, m'incontro in un luogo in cui è rotto. Dimando chi l'ha rotto: mi vien risposto che fu il fiume vicino. Più in là veggo la sommità d'una torre smurata. Chieggo della cagione di tal guasto, e mi vien risposto che fu il fulmine che lo recò. Così d'una parte di siepe atterrata sento accagionare un bue: d'un palo strappato un fanciullo: d'un ramo schiantato un uomo.

In tutti questi esempj, qual è il concetto che sta sotto alle domande che io fo, ed alle risposte che ne ritraggo? La domanda esprime un fatto, un effetto: esprime l'ignoranza della cagione che lo produsse, e il desiderio di conoscerla per determinare a quale io debba *attribuirlo*. La risposta mi esprime che il fatto e l'effetto *derivò* da una data cagione piuttostochè da una data altra.

« La proposizione colla quale si *attribuisce* un dato « fatto colle rispettive sue conseguenze ad una cagione « determinata » dicesi *imputazione*. L'agente o il soggetto a cui si attribuisce il fatto o l'effetto dicesi *imputato*.

§ 13. *Imputazione principale. — Imputazione istrumentale.*

Se però si finge che l'agente immediato che produsse l'effetto non abbia operato a senso nostro *secondo l'impulso* spontaneo della sua natura, ma sia stato immediatamente *spinto* e diretto da un agente *estraneo*, noi in tal caso non attribuiamo l'effetto all'agente immediato come a cagione *principale* e propria, ma solamente come *strumento*. Per lo contrario imputiamo l'effetto all'estraneo che spinse e diresse la forza dell'agente immediato.

Si possono dunque distinguere due specie d'imputazione: la prima si può chiamare *propria*, causale o principale: la seconda *impropria* o *istrumentale*.

§ 14. *Coimputazione.*

Questo non è ancor tutto: più cagioni possono concorrere a produrre un determinato effetto. Dunque allora si deve a tutte attribuire lo stesso fatto. Questa imputazione *comune* si può appellare *coimputazione*. Gli agenti o gli oggetti che concorsero a produrlo si possono chiamare coimputati.

§ 15. *Coimputazione di ragione accidentale e di ragione necessaria.*

Può avvenire che uno degli agenti sia *per sè solo* capace a produrre il dato effetto. In tal caso egli è evidente, che avrebbesi potuto far senza di qualunque altro agente. Viceversa può avvenire che l'effetto sia tale che uno dei coagenti non sia per sè solo capace a produrlo, ma che rendesi necessario il concorso di un altro coagente. Nel primo caso la coimputazione è di ragione

accidentale: nel secondo di ragion *necessaria.* Nel primo caso l'evento non può per sè stesso far fede se più cagioni siano concorse a produrlo, e quindi non può per sè stesso indicare la coimputazione: nel secondo la natura stessa della cosa, ossia i rapporti necessarj del fatto la comprovano.

§ 16. *Imputazione ne' suoi rapporti alla natura dell' agente.*

Nell'atto che immaginiamo la produzione di un certo effetto, noi non possiamo prescindere dal supporre che sia intervenuta l'azione di uno o più esseri. Ma nell'atto che supponiamo una data azione di un essere *determinato*, noi poniamo l'essere stesso operante secondo i rapporti attivi (c. I, § 7) indutti dalle determinanti circostanze.

Ma il primo fondamento dei rapporti attivi sta nella rispettiva natura dell'agente. Il secondo fondamento sta nelle circostanze, ossia negli oggetti esterni che intervengono a produrre l'effetto (c. I, § 7).

Per tal cosa gli esseri di diversa natura spiegheranno ed eserciteranno diversamente la loro forza.

Essi dunque necessariamente seguiranno diverse leggi nell' esercizio della loro forza. La diversità risulterà sì dalla diversa loro natura, che dalle diverse circostanze atte a muovere il principio energico, ossia la potenza attiva.

L' imputazione pertanto dell' effetto, benchè riguardo all' evento sia la stessa per tutti, perchè sempre viene attribuito a tutti come a cagione efficiente, tuttavia in quanto alla natura ed al *modo* di agire di ogni agente, sarà necessariamente *diversa.*

Perlochè laddove la potenza attiva è, a senso puramente *materiale*, esercitata meccanicamente, l'*imputazione* dell' effetto si potrà dire *meccanica.*

Dove il principio attivo è *sensibile*, e in forza della semplicità produce un dato effetto, l'imputazione si potrà dire *sentimentale*.

Dove l'agente oltre di essere sensibile opera anco con una *precognizione* teoretica della natura e delle conseguenze di un dato effetto, e in conseguenza di tale precognizione lo produce senza ostacolo, l'imputazione si potrà dire *morale*, come si vedrà più sotto.

Se l'essere è *misto*, e possono concorrere tutte queste maniere, allora l'imputazione può *divenire mista*.

§ 17. *Dei confini dell' imputazione.*

Negli esempj sovra recati (c. V, § 12) chi amasse di spingere la ricerca al di là degli agenti ai quali gli effetti ivi descritti furono attribuiti, potrebbe con ragione risolvere l'imputazione *originaria* nelle cagioni che fecero ingrossare la corrente dell'acqua, condensare la elettricità in una data nuvola ed avvicinarla alla torre, determinare i passi del bue attraverso della siepe, muovere il fanciullo a smuovere il palo, e l'uomo a strappare il ramo. E dopo di avere determinato tutte queste cagioni, potrebbe di nuovo per un concatenato progresso andare ancora più in là, fino a che lo spirito suo giungesse a smarrirsi nell' immenso interminabile movimento dell'ordine universale della natura.

Ma coll'oltrepassare le cagioni prossime che producono l'effetto, si oltrepasserebbero veramente i confini che nel concetto comune vengono prescritti all'imputazione. Imperciocchè nell'uso comune di pensare, l'imputazione attiva e propria non si suole spingere a quelle prime ed indeterminate cagioni dalle quali la speculazione del filosofo può derivare i fatti che accadono nel mondo, ma si restringe alle cagioni prossime ed efficienti del fatto accaduto. Così se dalla ruota d' un carro

venga atterrato o stritolato un corpo, dicesi che fu la ruota che lo atterrò e stritolò, benchè il carro fosse tratto dai cavalli.

§ 18. *Di alcune altre nozioni remissivamente.*

Altre nozioni occorrono nella giurisprudenza, le quali appartengono alla categoria degli universali, e possono perciò convenire ad ogni ordine di leggi sì fisiche che morali; per esempio sarebbero quelle d'*avere*, di *appartenere*, di *sostanziale*, di *accidentale*, di *principale* ed *accessorio*, ed altre tali che molte volte ricorrono nel linguaggio legale.

Ma oltrechè tali parole non esigono una analitica spiegazione, perchè il loro senso è per lo più notorio benchè ontologico, esse vengono con maggior profitto definite laddove occorre di farne l'applicazione ad una teoria o ad una regola speciale. Qui era necessario premettere quelle, le quali sono indispensabili per ordire la teoria della legge e del diritto, di cui ci dobbiamo al più presto occupare.

PARTE SECONDA

Punto di vista generale e proprio dell'ordine attivo dei viventi.

§ 1. *Soggetti e metodo di questo capo.*

Fino a qui ci siamo aggirati in una sfera sì elevata di concetti, che le nozioni che ne abbiamo astratte possono essere comuni a più ordini. Discendiamo ora da questa sommità, nella quale non ci vien fatto di cogliere le *differenze* che passano fra questi ordini coesistenti e frammisti di leggi, e senza rompere il filo progressivo delle idee, restringiamo il guardo a quegli oggetti che sembrano più proprj al regno della giurisprudenza. L'economia del metodo esigeva che nella parte antecedente noi ci occupassimo unicamente circa le definizioni. In questa parte per lo contrario oltre alle definizioni siamo in dovere di tessere quelle prime teorie, col sussidio delle quali si determinano dappoi i dogmi di diritto.

CAPO PRIMO

Leggi fondamentali e naturali di fatto relative all' ordine dei viventi.

§ 2. *Prima legge fondamentale di fatto della natura relativamente ai viventi. — Amore della felicità.*

Le nostre osservazioni sono ora ristrette agli esseri *viventi.* Noi consideriamo codesti esseri dotati d' una facoltà di sentire, d' una facoltà di volere, e d'una facoltà di eseguire le loro volizioni. Qui non consideriamo ancora l' uomo in particolare, ma lo ravvisiamo in comune con ogni vivente.

In questi esseri noi poniamo come fatto perpetuo anzi come legge di posizione necessaria e reale (c. II, § 14, c. III, § 8) stabilita dalla stessa natura (c. V, § 3, 5) la tendenza invariabile al piacere, e l' avversione pure insormontabile al dolore. La prima consiste nella volontà costante ed invariabile di sentire aggradevolmente, e più aggradevolmente che si può, e si chiama *amore della felicità.*

La seconda nella volontà costante ed indeclinabile di non sentire il dolore, e si chiama *odio della infelicità.*

Ma l'essere senziente nel sentire non può mai uscire da sè medesimo. Egli all'opposto non può sentire che colla propria sensibilità, non può sentire che il *proprio piacere* e *dolore*, e quindi non può esser mosso che dal proprio piacere e dolore. Dunque non può amare nè odiare altri che *in sè e per sè*, agire cogli altri, ed a pro degli altri, o contro gli altri, che per sè. Dunque l'amore alla felicità e l'odio alla infelicità altro non può essere che l'*amor di sè stesso*, ossia la volontà di sentire il proprio piacere più energicamente e durevolmente che si può.

La felicità dunque considerata in senso astratto altro non può essere che « lo stato del maggiore e più du- « revole godimento. »

L'amore al godimento e l'odio alla pena saranno dunque le due *forze* colle quali si potrà far agire l'essere vivente: la prima per attrarlo, e l'altra per respingerlo: la prima per invitarlo ad agire in una data maniera, la seconda per alienarlo dall'agire in una data altra maniera.

§ 3. *Seconda legge fondamentale di fatto della natura relativamente ai viventi; dipendenza della felicità dell'ordine esterno delle cose.*

Lo stato di godimento o di pena è un determinato modo di esistere dell'essere senziente (c. V, § 4, p. 1.^{a}; c. II, § 3, p. 2.^{a}). Questo stato è un effetto reale. Quale può essere la prima cagione di questo effetto?

Cercare qual esser possa la prima cagione del godimento o della pena, egli è lo stesso che cercare qual esser possa la prima cagione che produce i piaceri e i dolori, i bisogni e le soddisfazioni, il bene e il male.

Fino a che io considero la sensibilità in una maniera *astratta*, io altro non veggo che una facoltà per sè stessa capace a subire tutte le modificazioni piacevoli o dolorose, senza che io possa scoprire alcuna *ragione particolare* per cui nel caso concreto da sè stessa si possa determinare ad una più che ad un'altra affezione particolare. Il piacere e il dolore astratto non esistono in natura: ivi non esistono che determinate e particolari sensazioni o piacevoli o dolorose. Di tutte quelle io considero la sensibilità egualmente capace, poichè tutte le produce, anzi di tutte è capace indistintamente.

Le facoltà adunque sentimentali sono per sè stesse *indeterminate* per ciò stesso che sono capaci a produrre milioni di affezioni e di atti diversi.

Le cagioni dunque dei particolari piaceri e dolori si debbono ricercare fuori della sostanza dell' essere senziente, come fuori di una palla che vien mossa su d'una tavola per sè capace di varj movimenti, si deve ricercare la cagione di un determinato suo movimento. Se dall'essere senziente dipendesse lo stato del suo sentimento, esso o non soffrirebbe mai il dolore, o non proverebbe affezioni ripugnanti alla sua volontà, o almeno tutte le allontanerebbe. È dunque certo, quanto è certo il sentimento della natura stessa esistente, che lo stato nostro felice o infelice, *dipende* in prima origine dall'ordine esterno delle cose.

§ 4. *Terza legge fondamentale di fatto della natura relativamente ai viventi; limitazione varia delle loro forze esecutrici; subordinazione dell'azione di codeste forze all' azione dell' ordine naturale.*

Ma l'ordine esterno delle cose propriamente non è che il complesso degli esseri e dei rapporti che compongono la natura (c. I, § 7; c. V, § 3, 5, p. 1.ª). Gli esseri viventi formano parte di questa natura e dell'ordine di lei: e però necessariamente sono legati dai rapporti attivi (c. I, § 7, p. 1.ª) che costituiscono l'ordine di fatto dell'universo (c. V, § 7, p. 1.ª). Dunque anche supponendo negli esseri senzienti una certa quantità di forza atta a disporre i diversi oggetti della natura, noi siamo costretti a confessare che una tal forza non potrà *infranger mai* le leggi generali dell'ordine, ma solamente potrà disporre delle cose giusta la *misura* di quell' energia di cui ogni essere senziente si troverà fornito, e giusta la spinta e il grado (p. 2.ª, c. I, § 2) di eccitamento ricevuto dalle cagioni moventi la sua sensibilità. Ecco la sfera della potenza dei viventi.

§ 5. *Prima conseguenza. — Nozione di bene e di male.*

Il sentimento di godimento e di bene è determinato dal commercio della natura coll'essere senziente (p. 2.ª, c. I, § 3). Queste cagioni altro non sono propriamente che gli esseri stessi che compongono la natura in quanto sono disposti in una guisa capace a produrre il godimento o la pena.

Considerando dunque in tali esseri la *capacità* a produrre l'uno o l'altro stato o positivamente o negativamente, nasce l'idea di *bontà* o di *dannevolezza*. Esse associate agli esseri medesimi ed alle date circostanze prestano loro il carattere di *benefici* o *malefici*, di utili o perniciosi, di giovevoli o incomodi, di piacevoli o dolorosi, di amabili o odiosi, di desiderabili o detestabili.

§ 6. *Natura reale e necessaria dei beni e dei mali.*

Il senso di godimento e di bene è determinato dal commercio della natura coll'essere vivente (c. I, § 3, p. 2.ª). Il godimento dunque e la pena sarà un effetto derivante dai rapporti attivi (c. I, § 7, p. 1.ª) che passano fra la natura dell'essere senziente e l'azione degli esseri esterni: in una parola sarà una *legge reale* di fatto della natura (c. I, § 6, 7, 15; c. II, § 8; c. V, § 5, p. 1.ª). Il senso di godimento è diverso, anzi al senso nostro è opposto al senso di pena. Ma se egli è una legge di natura, e qualunque legge è un risultato dei rapporti reali delle cose, e se questi rapporti sono fondati sulle qualità costituenti l'indole e lo stato delle cose medesime (c. I, § 7); se egli è metafisicamente impossibile che lo stesso ente racchiuda in sè medesimo attributi contradittorj, e però che induca rapporti e quindi risultati contradittorj: dunque è impossibile che

questi enti ordinati d'una data maniera valevole a produrre un determinato effetto possano produrne altri o diversi o contrarj. Dato adunque un determinato ordine di cose producente il ben essere, egli è impossibile che possa per una diversa o contraria disposizione dell' essere vivente produrre il ben essere medesimo. Dunque tale disposizione diversa o non riuscirà a produrre quest' effetto, o ne produrrà necessariamente un contrario.

È dunque dimostrato che la natura dei beni e dei mali reali è anche *necessaria*.

Esistono *diversi* piaceri e diverse pene: dunque in forza del principio ora dimostrato egli è impossibile che la stessa cagione che produce il piacere, possa produrre il dolore: e quella che produce il tal piacere o il tal dolore, produca, stando le stesse circostanze, un tal altro piacere o un tal altro dolore. Dunque ognuna di tali affezioni deve derivare da cagioni *speciali*. Ogni stato adunque del bene o mal essere dei viventi si dovrà riguardare come un risultato dei rapporti reali delle cose, e di certi rapporti e non di certi altri.

Questo fatto si verifica tanto se consideriamo l'essere vivente in uno stato intieramente passivo e totalmente dipendente dalla azione esterna degli oggetti, quanto se lo consideriamo in tutto o in parte come *attivo* ed autore del proprio stato. Nel primo caso lo stato di lui, buono o tristo è l'effetto d'una doppia necessità, cioè di una legge di posizione necessaria (c. II, § 14, p. 1.ª). Nel secondo caso egli è l'effetto di una semplice *necessità di mezzo*, cioè di una legge di posizione non necessaria, ma però tale, che volendosi conseguire un dato bene o evitare un dato male, rendesi necessario di usare un dato mezzo (p. 1.ª, c. II, § 12).

§ 7. *Quarta legge fondamentale di fatto della natura relativamente ai viventi.*

L'ordine del bene e del mal essere è necessariamente fondato sull'ordine fisico, ed atteggiato dall'ordine fisico.

Gli esseri viventi che noi realmente conosciamo sono tutti *misti*, cioè sono composti di una cert'anima e di un certo corpo. L'organizzazione di questo corpo è determinata d'una *data* maniera, per cui ogni specie di viventi è capace di certe funzioni e non di certe altre: sente certi bisogni e non certi altri: può soddisfare a certi fini non a certi altri. Ma ogni vivente, come essere misto, non può avere rapporto attivo (c. I, § 7) coll'universo se non se per mezzo della parte *fisica*. Egli quindi non può ricevere nè trasmettere azione alcuna, se non col mezzo della propria *macchina*, e degli esseri che la movono e che essa muove. Fisico è adunque il *commercio* che passa fra ogni vivente e la natura e fra vivente e vivente. Impossibile è un contatto, ossia un commercio immediato fra le anime: la macchina vi sta frammezzo.

Oltraciò ogni vivente, visibilmente opera della natura, vive e movesi nel seno di lei, nè può sottrarsi dalle sue leggi di posizione necessaria (c. II, § 14) quando le cagioni sono *sopra* le forze del vivente: non può nemmeno dispensarsi dall'uniformarsi ai rapporti necessarj delle cose, anche quando egli predomina qualche parte della natura (p. 1.ª, c. II, § 10, 11, 12; c. III, § 8). La facoltà interna esecutrice di ogni vivente è subordinata alla volontà: le funzioni della volontà sono subordinate alle rappresentazioni o impressioni piacevoli o dolorose, ossia alle affezioni della sensibilità. Le dette rappresentazioni o affezioni sono subordinate ai rapporti della sostanza senziente colle circostanze esterne (p. 2.ª, c. I, § 3). Gli atti adunque della volontà dei viventi, e

i diversi effetti che producono, sono subordinati ad una catena di cagioni, risultanti parte dall'ordine delle facoltà interne, e parte dai rapporti del loro essere misto colla natura universale.

Ma se le cagioni determinanti l'esercizio delle facoltà attive sono *fisiche:* se fisico è il *commercio* esterno: se l'ordine è necessario: dunque tutto quello che ogni vivente è, e che può *fare*, in ultima analisi è un risultato generale della sua fisica costituzione e dipendenza dal concatenamento generale costituente il sistema di fatto della natura (c. V, § 3, 5).

È dunque un fatto certo, che l'*ordine* sì del bene che del mal essere dei viventi, tanto per le sue cagioni quanto per il suo esercizio, è intieramente *fondato* sull'ordine fisico ed *atteggiato* dall'ordine fisico.

§ 8. *Quinta legge fondamentale di fatto della natura relativamente ai viventi: necessità e capacità dei viventi di procacciarsi coll'azion propria parte almeno del loro ben essere.*

Gli esseri viventi hanno comune coi vegetabili il nascere, il crescere, il riprodursi ed il perire. Ma i meri vegetabili radicati nel suolo sono a senso nostro *passivi*, almeno in ciò che essi debbono attendere intieramente la loro nascita, lo sviluppamento e la riproduzione dal concorso delle circostanze esterne, del terreno, dell'atmosfera e della luce che eccitano la forza a fecondare e nutrire la macchina vegetale.

Non è così degli esseri viventi. Dotati d'una forza personale, e della facoltà di trasportarsi da un luogo altro e di muovere in varj sensi le loro membra a norma della volontà, essi sono *obbligati* ad *agire* per conservarsi, svilupparsi e riprodursi. Ma la forza del vivente non potendo crear nulla, ma solamente operare sul creato, ne viene che nella natura debbono *preesistere* gli oggetti capaci a portare nutrimento, conservazione e di-

fesa dell'individuo, ed esistere in maniera da cedere all'impero della forza del vivente, almeno fino al punto di soddisfare ai bisogni indispensabili a cui soggiace.

Questo è un fatto tanto certo quanto è certa la conservazione e la propagazione degli esseri viventi durante il corso dei secoli. Imperocchè senza di questa facoltà, e senza l'attitudine delle cose esterne a giovare alla conservazione e riproduzion progressiva, i viventi sarebbero periti.

Ma dopo ciò rimane un'immensa e variata catena di avvenimenti e di leggi della natura del tutto *indipendente* e superiore alla comprensione ed all'impero, sia individuale, sia collettivo, dei viventi medesimi.

§ 9. *Osservazioni.*

Io domando se le cinque leggi di fatto sovra esposte siano *certe, naturali* ed *invariabili* quanto è certa l'esistenza delle cose fisiche, e quanto sono certi tutti i fatti primitivi della storia naturale; anzi mi si risponda che altro sono mai le recate leggi, se non quelle stesse che il naturalista osserva?

Se dunque queste leggi sono fatti reali, costanti e certi, egli è manifesto che le *prime basi* generali delle scienze del diritto riposano sopra fatti di posizione tanto *reale, certa* ed *invariabile*, quanto *reale, certa* ed *invariabile* è la storia fisica, e il corso palese delle stagioni e delle vicende dei regni della natura. Ciò premesso, passiamo ai corollarj che necessariamente derivano da questi fondamenti.

CAPO II.

Prime nozioni per determinare il campo della giurisprudenza.

§ 1. *Azione unita e simultanea delle leggi esposte nel capo precedente.*

Le cinque leggi sovra descritte non operano in un senso *diviso* e *successivo*, ma tutte agiscono in un senso *unito* e *simultaneo*. Dunque gli effetti che ne possono derivare, si debbono considerare come risultati derivanti in ragion *composta* dei rapporti simultanei che passano fra gli oggetti esterni ed i viventi posti in uno scambievole commercio (c. I, § 7). Tutto quello pertanto che nel discorso andremo partitamente ragionando si dovrà sempre riguardare, non come cosa *esclusiva*, ma come parte di un solo complesso di cagioni indivisibilmente cooperanti a produrre un dato effetto. Così il matematico tessendo la teoria dei moti composti, gli esamina e li determina prima separatamente, colla mira sempre presente di non assegnare la legge completa che alla *fine* del suo calcolo.

Sia questo detto una volta per sempre onde evitare qualunque obiezione, che viene talvolta opposta a chi graduatamente espone una teoria di qualunque ordine di cose naturali.

§ 2. *Soggetto delle considerazioni di questo capo.*

Il bene o il mal essere dell' uomo forma l'ultimo e generale oggetto della scienza del diritto. Ma postochè il bene o il mal essere dipendono dall' ordine esterno delle cose messe in relazione coll' uomo (c. I, § 3, 8,

p. 2.[a]) che qui consideriamo solamente in comune cogli altri viventi, si rende indispensabile dietro la considerazione delle cinque leggi sovradescritte di determinare que' fatti fondamentali che possono riuscire dappoi di spettanza della giurisprudenza. Sovra due cose conviene particolarmente portare l' attenzione: la prima è lo *stato delle cose esterne* in relazione alle forze dei viventi: la seconda si è lo *stato delle facoltà* e dei bisogni dei viventi nel riagire sulle cose esterne, e specialmente fra vivente e vivente.

§ 3. *Sfera della potenza dei viventi.*

Considerando lo stato delle cose esterne in relazione alle forze dei viventi, noi riscontriamo le seguenti posizioni che possono influire sul loro bene o mal essere, cioè:

1.° Quelle cose che *non possono* essere nè *raggiunte* nè modificate dalle forze dei viventi, e le quali influiscono direttamente o indirettamente sulla loro buona o mala situazione. Tali sono le cagioni del caldo, del freddo, delle pioggie, della siccità, dei venti, della calma, dalle quali ritrae la terra o fertilità o sterilità, e i viventi contraggono comodi o disagi, bisogni o soddisfazioni;

2.° Quelle cose le quali se potessero essere *prevedute* si potrebbero, mediante la forza dei viventi, evitare, ed anche condurre ad utile loro: ma non potendo cadere entro la sfera della loro previdenza, riescono al *disopra* del potere loro direttivo;

3.° Finalmente quelle cose che dal poter fisico dei viventi possono essere *predominate*, e che mercè le cognizioni acquistate dall'esperienza propria od altrui, e per tradizione comunicate e trasmesse, si possono far piegare e volgere ad utilità.

Le prime due posizioni formano l' ampia sorgente di tutti quegli avvenimenti che in giurisprudenza diconsi *fortuiti*, perchè si attribuiscono al caso, ossia alle cagioni ed alle combinazioni superiori alle forze mentali o fisiche dei viventi. Per tale ragione si giudicano non imputabili, perchè lungi che ai viventi si possano attribuire come a cagioni od autori, all' opposto un tale giudizio si esclude (p. 1.ª, c. V, § 12 a 17). *Impotenza mentale* o *impotenza fisica* per parte di un vivente in un dato avvenimento, ecco i caratteri del *caso*, ossia dei fatti che diconsi *fortuiti* e *non imputabili*.

L'ultima posizione costituisce, per dir così, i confini del campo *esterno* e materiale e sensibile di tutta l'utilità, che può essere procacciata dalla potenza dei viventi.

§ 4. *Latitudine diversa della sfera della potenza dei viventi.*

La diversa organizzazione, e i sussidj che coll' opera della diversa organizzazione si possono procurare onde costituire *forze artificiali*, rendono più o meno *ampia* la potenza dei viventi a procacciare utilità: e quindi fondano un regno più o meno ampio per le leggi di codesta potenza.

Quanta distanza su questo punto passa fra il polipo e l'ostrica, e l' aquila ed il castoro? Quale distanza fra codesti animali e l' uomo? ma quanta distanza pure passa fra l'Ottentoto e l'abitatore della California, e l'Egizio che alza piramidi e scava il lago di Meride, o il Romano che apre strade in seno di un monte, ed erge la città eterna? e da questi ancora quale progresso vi ha fino ai genj che scoprono nuovi mondi e nuovi astri, comandano alla folgore, e cangiano la faccia della terra coll' abbattere foreste, asciugar paludi, e migliorare i climi?

Dal polipo all'Europeo d'oggidì, e dall'Europeo d'oggidì sino alla più tarda posterità, vi ha una moltitudine di effetti che produrre si possono nello stato delle cose esterne dalla forza dei viventi, in modo d'influire sul loro bene e mal essere. Questi effetti *allargano* ognor più il campo delle cose interessanti. I *limiti* di questo campo chiudono il regno della potenza dei viventi sulla natura, e quindi costituiscono i limiti della loro benefica o malefica attività.

Ma questo regno tra gli uomini viene ingrandito dai progressi del *perfezionamento* (p. 1.ª, c. IV, § 4) intellettuale, morale e politico, e per ciò egli si può sino ad un certo segno considerare come uno sviluppamento della potenza originaria della natura umana che vassi ampliando coi secoli. Ecco il campo *esterno* o materiale della giurisprudenza contemplato nella massima sua estensione.

§ 5. *Specialità e costanza degli atti della potenza degli uomini considerati come viventi.*

Passiamo all'*interno*. Egli costituisce il secondo oggetto delle nostre considerazioni (c. II, § 2, p. 2.ª). Noi qui contempleremo il solo uomo, ma non obblieremo che siamo collocati in quel punto di prospettiva, nel quale ravvisiamo nell'uomo quei soli caratteri che a lui sono *comuni* cogli altri viventi.

Fino a che colla immaginazione figuriamo tutti gli atti possibili della potenza umana, ci occupiamo di ciò che *in astratto* è fattibile dall'uomo. Ma tutto ciò che è metafisicamente fattibile, si può forse nel corso ordinario e reale delle cose giudicare *praticamente* contingibile? Ecco una quistione decisiva per tutta la legislazione e per la giurisprudenza, allorchè si tratta specialmente della materia delle *presunzioni*, delle *conget-*

ture e degl'*indizj* di fatto, che tanto spesso cadono in uso nelle materie convenzionali e giudiziarie. Gli atti della potenza della quale parliamo qui, sono atti di volontà: ma l'umana volontà non si determina che in *conseguenza* de' motivi, ed i motivi sono subordinati all'ordine di fatto delle cose naturali. Quest'ordine risulta dai rapporti costanti fondati sulla natura dell'uomo e degli oggetti che sono seco lui in commercio (p. 2.ª, c. I, § 6).

Vi è dunque sempre nell'esercizio della potenza umana una *ragione*, per cui gli uomini agiscono *piuttosto* in un senso che in un altro. Questa ragione consiste nella serie dei motivi determinata dal corso ordinario del sistema di fatto della natura.

Egli è dunque necessario lo scoprire quali sieno le fondamentali e costanti cagioni, le quali nell'uomo considerato come semplice vivente, possono somministrare *d'ordinario* piuttosto una certa specie e serie, che un'altra qualunque specie e serie di motivi.

§ 6. *Quali siano le prime e ordinarie cagioni determinanti l'esercizio della potenza dell'uomo considerato in comune cogli altri viventi.*

Ridotte le nostre ricerche a questo punto, ecco quello che ci rimane ad osservare. Fino a che consideriamo l'*amor proprio* dell'uomo (c. I, § 2, p. 2.ª) in una veduta astratta e *generale*, non troviamo nessun lume il quale ci indichi dover esso avere piuttosto una tal direzione che un'altra qualunque. L'uomo nasce colla sola tendenza ad essere felice. Questa tendenza si determina a norma delle circostanze. La nostra ricerca pertanto si risolve sopra le *circostanze naturali* e *costanti*, che possono determinare l'uomo considerato in comune cogli altri viventi. Le prime circostanze comunicanti una certa

direzione al cuore umano son quelle che risultano dalla costituzione dell' essere fisico-morale dell'uomo. I bisogni, i piaceri, i dolori, gli appetiti determinati dalla organizzazione di lui sono le *prime* occasioni originanti le affezioni del suo cuore.

Senza molte dimostrazioni è manifesto ad ognuno, che l'uomo nasce colla tendenza a *conservarsi*, e perciò a respingere ogni nocumento. Ecco l'amore della conservazione, l'odio all' ingiuria, l'impulso alla difesa. La passione dell'ira è per legge naturale la salvaguardia della incolumità umana.

Da ciò si determina una prima serie degli atti della volontà e della potenza dell' uomo.

Nutrirsi, coprirsi dalle ingiurie delle stagioni, viene determinato dal bisogno della fame, e dalla molesta sensazione dell' atmosfera, e da tutto ciò che ne circonda. Da ciò nasce il desiderio di possedere gli oggetti atti a provvedere a questi bisogni, e quindi la brama del *dominio* delle cose godevoli. Ecco un' altra serie di atti particolari della potenza umana, determinata dalle circostanze naturali e costanti dell' ordine di fatto del mondo fisico-morale.

L'amore fra i sessi è più o meno possente, ma sempre vittorioso in tutti i luoghi e in tutti i tempi: esso è un effetto dell' organizzazione. La *riproduzione* della specie, la conservazione della stirpe umana lo esigono. Ecco un' altra cagione costante e naturale degli atti della potenza umana in una certa sfera di leggi dell' universo. Finalmente il corpo umano è una macchina di una organizzazione compostissima, le di cui suste da un esercizio oltre ad un certo segno protratto vengono affaticate, e le quali molta quiete rende inerti, e non eccitate a recar piacere all' uomo. Da ciò per una parte nasce il senso penoso della *soverchia fatica* ed il *bisogno di riposo*: dall' altra il senso fastidioso della *noja*,

ed il bisogno di *agire*. Così esiste il bisogno e la tendenza in certi tempi ad agire, e in certi tempi a riposare. Ecco un saggio delle principali circostanze determinanti l'attività umana, considerato l'uomo in comune cogli altri viventi.

§ 7. *Continuazione delle affezioni naturali tra uomo e uomo considerato in comune co' viventi.*

In tutta l'enumerazione antecedente non abbiamo contemplato altri rapporti, che quelli che sono puramente *personali* ad ogni individuo. In essi quantunque veggiamo che gli appetiti e quindi gli atti della potenza umana sieno determinati dalla naturale costituzione dell'essere fisico-morale dell'uomo, tuttavia non vediamo nulla che abbia una relazione giovevole o nociva ad altri.

Rimane dunque ad indagare come e fino a qual segno l'uomo possa essere naturalmente *portato* a giovare o nuocere o non curare il suo simile.

Datemi un essere che non ami nè possa *amare che sè stesso*, e gli altri che per sè stesso, come appunto sono essenzialmente i viventi tutti (c. I, § 2, p. 2.ª): se questo ente avesse in *proprio potere* tutti i mezzi onde soddisfare a' suoi desiderj, ed essere sgombro da ogni dolore, da ogni pena, senza che altri vi venisse mescolato, è troppo chiaro che egli non potrebbe avere alcun motivo ad amare nè ad odiare altrui. Amare ed odiare sono affezioni della volontà. La volontà non agisce che in conseguenza dei motivi. Ogni motivo porta seco un *interesse*, ossia una cagione di piacere o di dolore, il desiderio di un bene o l'avversione di un male.

Dunque l'ente sopra figurato, che avesse in potere tutti i mezzi delle proprie soddisfazioni, non potrebbe nè amare nè odiare i suoi simili. Da ciò è manifesto

che la nostra ricerca deve essere rivolta a scoprire se la *coesistenza* e il commercio fra uomo e uomo naturalmente fornisca desiderj o avversioni, bisogni o soddisfazioni, beni o mali, così connessi allo stato altrui, che il cuore umano anche nella sfera puramente sentimentale e fanciullesca, sia indotto ad amare od odiare, a sovvenire o a nuocere, senza però smentire giammai la legge unica ed essenziale dell' amor proprio.

§ 8. *Continuazione. — Affezioni giovevoli fra uomo e uomo considerato nello stato di puro sentimento comune con ogni vivente.*

Incominciamo dalle affezioni *giovevoli*. Senza smentire l'unificazione inviolabile dell' amor proprio, noi troviamo che dopo la soddisfazione dei bisogni puramente fisici e personali (p. 2.^{a}, c. II, § 6) sottentrano per naturale costituzione del cuore umano altri bisogni *interni* e reciprocamente utili, che riescono secondo le circostanze più o meno attivi. Sottentra alla vista delle sventure, dei dolori, delle indigenze altrui la *compassione*, la quale recando nello spettatore o nell' uditore per una associazione d' idee analoghe un senso di pena, lo spinge a soccorrere l' afflitto, il bisognoso, l' oppresso per sollevare sè medesimo dall' ambascia. Sottentra all' aspetto o alla rimembranza dell' ingiuria recata ad altri un senso d' ira ispirato dalle idee dell' ingiuria, il qual senso eccita a praticare una comune vendetta, ch' io chiamo *convendetta*, onde sfogare l' ira concepita, o riducendo le cose all' eguaglianza ingiustamente violata, o ammorzando lo sdegno col rimbalzo della compassione verso colui contro il quale si esercita la vendetta.

Sottentra alla sensazione od alla rimembranza di un atto benefico fatto a noi o ad altri un senso aggrade-

vole diretto o riflesso, attuale o ricordato, il quale viene rispettivamente denominato *gratitudine* o *congratulazione*, e per una associazione naturale d'idee quando abbia di mira l'autore del beneficio, muove la *benevolenza*.

Così gli annoverati sentimenti, ed altri molti da questi derivanti, per una naturale e felice riazione riproducono, variano ed accoppiano in mille modi, anche nella sfera della sensibilità non ancor razionale, molte affezioni, e quindi molti atti giovevoli tra uomo e uomo.

§ 9. *Delle cagioni eventuali di conflitto tra uomo e uomo.*

Passiamo ora alle affezioni *nocive* fra uomo e uomo. Se per *odiare* un oggetto ricercasi o la sofferenza o il timore di un *male*, o di un danno che pensiamo derivare dallo stesso oggetto: per far nascere il conflitto basta il simultaneo *concorso* di due o più persone su di una stessa cosa, in modo che l'una delle persone tenti di escluder l'altra, o amendue tentino di escludersi reciprocamente. I *tentativi* di tale *esclusione* o fatti o temuti, o prima di possedere un bramato oggetto, o dopochè egli è posseduto, fanno nascere l'ira e l'odio e il conflitto naturale degli altri, e quindi la guerra ed il male fra vivente e vivente.

Ecco che il desiderio d'un bene che ci possa venir contrastato o tolto da altri, in forza delle leggi naturali dell'amor proprio dell'uomo considerato in comune cogli altri viventi, riesce cagione di conflitto, e quindi di guerra e di male fra uomo e uomo.

Questa legge che si verifica nella sfera più umile della sensibilità fra i viventi, relativamente agli oggetti interessanti i naturali appetiti sovra descritti (§ 6 di questo c.), questa stessa legge in una sfera più elevata di sviluppamento intellettuale, morale e politico, quando

i poteri sociali sono saviamente rattemprati, costituisce la vita e l' anima delle transazioni e del commercio sociale: ma ne produce eziandio e troppo spesso gli affanni e i disastri, quando male moderati e mal repressi sono i poteri degl' individui. Questa stessa legge lega le nazioni fra di loro in vicendevole comunicazione e commercio, ma soventi volte le arma le une contro le altre.

§ 10. *Della legge universale d'inerzia fisico-morale.*

Altro elemento importante alla giurisprudenza rinveniamo nella sfera generale nella quale noi contempliamo ora la specie umana. Questo elemento è la *legge* d' *inerzia*, che predomina in tutte le azioni che dipendono dalla volontà. Lo stato primo ed assoluto nel quale ci vien fatto di considerare ogni vivente, si è quello del riposo; postochè ha bisogno di uno stimolo esterno ad agire (c. I, § 3, 4, p. 2.ª) e che l' ordine delle azioni sue interne, e quello del bene e del mal essere sono fondati sull'ordine fisico ed atteggiati dall'ordine fisico (c. I, § 7, p. 2.ª). Da ciò viene che il vivente non può pensare ad agire che *stimolato*, e giusta la *misura* e la *direzione* con cui viene stimolato. Ma nello stesso tempo provando nel suo fisico una *resistenza* all' azione, e tanto maggiore ritrosia, quanto più grave si è la fatica che deve subire, ne viene necessariamente che anche quando opererà per soddisfare a qualche bisogno, lo farà col *minimo* di fatica, e ciò anche per liberarsene il più presto possibile, tanto esigendo la natura dell' amor proprio (c. I, § 2, p. 2.ª). Epperò quando si tratterà d' impiegare l' *attenzione* egli tenderà a soddisfare la sua curiosità col *minimo di fatica*. Da ciò le cognizioni di fatto imperfette, i giudizj precipitati, i risultati immaturi. Quando si tratterà di usare della *mano*, egli tenderà a giovarsi dell'opera *altrui*. Quando finalmente si troverà in un intervallo di

soddisfazione si darà al *riposo*, e non si rimoverà da quello, che scosso da stimoli vittoriosi, cioè, atti a superare l'*inerzia* di cui parliamo. Da ciò sorge quella gran regola importante per la giurisprudenza, che ogni atto volontario suppone una *ragione* sufficiente esterna, e conforme alle leggi ordinarie del cuore umano; talchè quando si ha questa *conformità*, si fondano le *presunzioni* di fatto, e quando tale conformità manca, sorgono le contrarie presunzioni pure fondate sulle leggi ordinarie della natura.

Da ciò l'altra legge, che tutti i *progressi* dello spirito e della forza esecutrice umana, sono risultati rattemperati e diretti dalle *due forze* dello *stimolo* e dell'*inerzia*, e quindi effettuati colla massima *economia*.

CAPO III.

Prime derivazioni delle leggi naturali di fatto sovraesposte, riguardanti lo scopo dell' ordine proprio dei viventi spettanti alla giurisprudenza.

§ 1. *Interesse, valore, possesso.*

Il ben essere dei viventi dipende dall' ordine esterno delle cose (c. I, § 3, p. 2.ª). La natura indusse in essi la necessità di procacciarsi coll' *azion propria* i mezzi onde soddisfare alle naturali indipendenze, e ne attribuì loro anche la capacità (c. I, § 8, p. 2.ª).

Queste sono leggi dell' ordine di fatto della natura, e leggi di posizione reale e necessaria (p. 1.ª, c. II, § 14; c. III, § 8) leggi appartenenti all' ordine teoretico (p. 1.ª, c. III, § 1, 4) della felice conservazione, ossia del ben essere dei viventi, unico scopo delle loro azioni volontarie (p. 2.ª, c. I, § 2). La natura pose nel cuore del vivente le affezioni e gl' impulsi convenienti, al fine di trascegliere le cose conosciute utili dalle nocive, nonchè il desiderio di acquistare e di goder quelle, di allontanare e di sfuggir queste, e gli fornì le facoltà esecutrici per fare l' uno e l' altro (c. II, § 6, p. 2.ª). Queste disposizioni e questi impulsi appartengono all' ordine *pratico* ed esecutivo delle azioni volontarie dei viventi (p. 1.ª, c. III, § 1, 7).

Da queste considerazioni riunite, tratte tutte dalla storia naturale degli animali e degli uomini in particolare, sorgono e primeggiano alcune idee riguardanti lo *scopo* delle azioni volontarie dei viventi, idee che per conseguenza determinano le leggi che devono comporre un tal ordine (p. 1.ª, c. II, § 2, 3, 4). Tali sono quelle

di *valore*, d'*interesse*, di *possesso*: e le altre conseguenti ed accessorie alle medesime, le quali perpetuamente predominano in tutto il campo della giurisprudenza specialmente civile.

§ 2. *Perchè trattar si debba del valore, del possesso, parlando dell' ordine comune ai viventi.*

E sebbene l'abitudine costante di non usare siffatte idee che unitamente al *diritto*, induca nelle menti comuni una tale associazione per la quale si giudica che esse appartengono allo stato *razionale* dell'uomo, tuttavia se attentamente si analizzano, si troverà:

1.° Che esse riguardano oggetti di puro *fatto*, perchè si possiede, si dà valore, e si brama tanto giustamente quanto ingiustamente, sì con verità che con errore, sì per eccesso che per difetto.

2.° Che esse sono e possono essere *comuni* ad ogni vivente, che stretto dai bisogni, capace di sentimento è dotato di forze. Fra gli uomini poi al fanciullo, allo stupido ed al selvaggio, benchè non dotati di *moralità*, e quindi dell'attuale e sviluppato requisito sul quale si fonda il diritto propriamente tale, cioè la ragionevolezza e la moralità, come si vedrà più sotto: possono ciò non ostante convenire tanto il *senso* dell'*interesse* e del *valore*, quanto il *possesso di fatto* delle cose confacenti ai loro bisogni.

§ 3. *Fin dove venga inoltrata la trattazione delle idee d'interesse, di valore, di possesso.*

Siccome però queste nozioni in quanto riguardano il puro *fatto*, sono unificate con quelle che servono alla più raffinata giurisprudenza, talchè non si potrebbe separarne la trattazione senza esporsi ad una sconveniente

ripetizione: così mi permetterò di eccedere alquanto la sfera della prospettiva puramente *sentimentale* e di toccare qualche grado della razionale, tutta propria del mondo fisico-morale.

§ 4. *Generazione dell' idea di valore nella sfera puramente sentimentale.*

La parola *valore* presa anche nel senso di qualità interessante od utile di qualsiasi cosa, viene impiegata in sensi cotanto varj, ed applicata ad oggetti fra loro d'indole così diversa, che sembra a prima giunta difficile l'addurne una definizione *unica*, o tale almeno che si possano ritenere i caratteri comuni ed essenziali. È dunque necessario il vedere come si generi quest' idea per fissarne i caratteri.

Da principio l'esperienza provò che certi oggetti sono atti a recare *beneficio*, o perchè producono una soddisfazione, o perchè allontanano un disagio. Nascer dunque dovette nello spirito del vivente una *associazione* d'idee e di sentimenti per cui il diletto ed il sollievo si risvegliassero nella memoria *in compagnia* della rappresentazione di certi oggetti; e per lo contrario il disagio ed il dispiacere fossero rammentati in compagnia di certi altri.

Questa associazione entro la sfera più *bassa sentimentale*, non eccita che una rimembranza ed una affezione di *pura sensazione*, ed è comune anche ai bruti. Essa è legata al meccanismo della memoria.

Da ciò venne che quelle cose le idee delle quali si presentavano associate al sentimento *piacevole*, divennero oggetti di *desiderio* e di compiacenza dell' essere senziente, e quindi scopo delle sue brame per *acquistarle*, e motivo delle sue cure per *custodirle*, ritenerle ed impiegarle in proprio vantaggio.

§ 5. *Del desiderio.*

E poichè l'idea di *desiderio* specialmente nell'idea del valore, entra come prima causa di affezione, e si contempla come precipuo movente nell'ordine pratico ed esecutivo degli affari tutti economici, dei quali la civile giurisprudenza non è che un ramo direttivo: perciò è mestieri di ben raffigurarla, per dare maggior lume all'analisi del valore.

Ogni bisogno è un senso penoso, del quale l'essere sensibile tende a liberarsi. Allorchè giunge a conoscere il mezzo di farlo, egli ne fa uso. Quando una volta lo abbia scoperto e ritorni il bisogno, la *memoria richiama* l'idea del mezzo, ossia dell'oggetto che soddisfece al bisogno medesimo.

Allora l'idea dell'oggetto è un'idea che move l'attenzione e la volontà alla ricerca. Da ciò si eccita una commozione tendente a calmare quella del bisogno. Avvi una specie di godimento e di soddisfazione, ma tutto ciò è puramente *immaginario*. Il bisogno tuttavia sussiste. La reazione dell'anima si aumenta in proporzione dello stimolo del bisogno, ma non basta ad apportare la soddisfazione. Il bisogno sussiste e stimola tuttavia. L'anima dunque è spinta a ricercare la sensazione *effettiva*, ossia l'oggetto reale che produce una sensazione valevole ad apportare la calma.

Ecco il *desiderio* e la *ricerca*, e quindi gli atti tutti del potere esecutivo del vivente, coi quali tende a procacciare l'oggetto desiderato.

§ 6. *Come il bisogno possa essere disgiunto dal desiderio di un determinato oggetto.*

Altro è il bisogno di una cosa, ed altro è il desiderio di lei. Non è precisamente il bisogno che crea il de-

derio: ma è propriamente il bisogno *congiunto* all' idea dell' oggetto che si giudica valevole a soddisfare il bisogno medesimo. Il bisogno per sè stesso non può recare che un senso di sofferenza, di inquietudine, ed un tentativo indeterminato ad allontanarlo, come avviene ad un ammalato che sente un' infermità di cui ignora la natura e i rimedj.

Il desiderio viene in ultima analisi determinato dalla cognizione della *capacità* di una cosa a *soddisfare*, ossia a togliere il senso penoso del bisogno.

Un uomo assetato che non avesse cognizione del vino, potrebbe mai desiderare il vino? La volontà non può bramare cose sconosciute.

Quello adunque che rende *desiderabile* una cosa non è propriamente la sua intrinseca *utilità*, ma bensì il *valore* che dall' uomo vienle attribuito. Ecco la connessione col soggetto principale che ci occupa, cioè coll' idea di valore. Proseguiamone la generazione analitica.

§ 7. *Continuazione dell' analisi dell' idea di valore.*

Fino a che versiamo nella sfera dei sensi, abbiamo un sentimento di affezione per un oggetto considerato capace ad apportare un godimento diretto, o a togliere od alleviare almeno una pena. Ma sebbene questo modo di sentire si avvicini all' idea di valore, non è ancora dessa. L' idea di valore è una idea intellettuale.

A lei lo spirito umano giunge come alle altre idee intellettuali. Facendo uso della facoltà di astrarre ajutata e resa doviziosa dai segni, giunger dovea necessariamente a separare l' idea dell' *attitudine benefica* dell' oggetto dalle altre sue qualità.

Ma nello stesso tempo, per una legge necessaria al meccanismo della memoria, le affezioni ed i sentimenti

piacevoli naturalmente associati all'oggetto, dovevano pure *risvegliarsi* ed agire sulla sensibilità. Da ciò nacque un concetto *astratto* dell'attitudine benefica *accoppiato* col detto sentimento piacevole. A codesto complesso si diede un nome e si chiamò *valore*.

§ 8. *Utilità. — Estimazione.*

Procedendo più oltre l'uomo separò il concetto della mentovata *attitudine* giovevole dal *proprio sentimento* associatovi. A queste idee separate diede pure un nome: e la prima chiamò *utilità*, la seconda *estimazione* o stima.

Applicò la prima agli oggetti e la considerò come qualità loro propria. La seconda a sè stesso e la qualificò come *sentimento*.

§ 9. *Interessante ed interesse.*

Nel tempo medesimo poi riflettendo al *principio motore* delle proprie azioni, qual è il desiderio di star bene (p. 2.ª, c. I, § 2), comprese che giusta la diversa attitudine giovevole o nociva degli oggetti, egli aveva un motivo di amore o di odio, di ricerca o di fuga, ed in ogni caso uno *stimolo* ed una ragione ad agire per procacciarsi le cose utili e fuggire le nocive.

Da questi rapporti formò l'idea dell'attitudine delle cose non solamente a produrre il piacere ed il dolore, ma precipuamente a movere ed impegnare la volontà. Cotal attitudine egli chiamò col nome d'*interessante*. Essa è un'idea che viene puramente riferita allo stato delle cose in quanto si considerano capaci a produrre un sentimento e ad eccitare le volizioni umane.

§ 10. *Continuazione dell' interesse in senso filosofico e legale.*

La parola *interesse* s' impiega in due sensi. Il primo si può dire filosofico, il secondo legale.

In senso filosofico altro non esprime che « il senti-« mento eccitato dalla qualità utile o nociva di una « cosa, in quanto un tale sentimento è valevole a pro-« vocare le azioni della volontà. »

In senso legale poi esprime propriamente « l'*impor-« tanza* d' un' azione o d' una cosa qualunque, cioè i « vantaggi o i valori che ne possono ridondare. » In questo senso la legge 13 *D. rem ratam haberi*, dice: *in quantum mea interfuit, idest quantum mihi abest, quantumque lucrari potui.*

Gotofredo a questa legge soggiunge: *Id quod interest, seu interesse, est utilitas nobis erepta vel prærepta, damnum acceptum, lucrum aversum impeditumque; eripitur quod jam habuimus: præripitur quod potuimus habere: in eo quod interest igitur habetur ratio damni nobis illati et lucri ablati.* A ciò perfettamente concorda la definizione dell' articolo 1149 del Codice Napoleone.

§ 11. *Male. — Danno.*

Chiunque brama di serbare esattezza nell' uso dei vocaboli non confonde il male col danno. Il *male*, come già osservò il Vico, si riferisce alle *persone*, il *danno* alle *cose*. Egli è vero che al danno molte volte va congiunto anche il male, ma chi esattamente comprende il concetto delle cose, scorge di leggieri che il danno colpisce propriamente i mezzi dell' utilità positiva o negativa che possono essere in potere di un uomo, dovechè il male affetta direttamente la sua persona.

§ 12. *Lucro. — Bene.*

Il lucro è l'opposto del danno: egli propriamente consiste nell'*acquisto dei mezzi di utilità fisica.* Eminentemente si applica al rappresentante dei valori delle cose, cioè al denaro.

Il bene se si riguarda dal canto delle cose esterne si può definire « la capacità delle cose esterne a recare « utilità, ossia a procurare un piacere, o allontanare « un dolore. » Associando colla mente questa capacità, ed unificandola coll'idea dell'oggetto stesso, si può rappresentare un concetto per il quale la cosa stessa vien chiamata bene, ossia un bene. Allora egli si può definire « qualunque cosa in quanto è per sè capace a recare utilità. »

In senso stretto però la denominazione di bene si applica a quelle cose che sono atte a soddisfare ad un nostro bisogno. Così le case, i poderi, i vestiti ed altri simili oggetti vengono compresi sotto la denominazione di beni.

§ 13. *Osservazioni.*

Il danno e il male, il lucro ed il bene nella scienza delle leggi si riportano ad una sola idea più generale, cioè a quella dell'*importanza.* Questa esprime sempre « quelle qualità e relazioni delle cose le quali o in « bene o in male influendo sulla nostra situazione, mo- « vono la nostra attività a qualche azione positiva o « negativa, vale a dire alla ricerca o alla fuga, alla pra- « tica di un atto, od alla ommissione. » In fatti quando diciamo importa di sapere, di fare o non fare, di essere o non essere in una data maniera, si esprime non tanto la qualità utile o dannosa della cosa, quanto il

sentimento e la *spinta* che questa stessa cosa comunica alla nostra volontà. L'idea quindi dell'importanza è diversa sì per la sua entità, che per la sua estensione dall'idea di valore.

§ 14. *Definizione dell' idea di valore nella sfera intellettuale.*

È noto che la cognizione ed il sentimento dell'utilità sia fisica, sia morale, eccita più o meno anche il sentimento dell' estimazione (p. 2.ª, c. III, § 8). Laonde deve abitualmente avvenire che l' idea di valore, sebbene mista di percezione e di affetto, si applichi totalmente agli oggetti esterni i quali si giudicano o si stimano utili.

Il valore pertanto definir si potrebbe « l'utilità di una « cosa in quanto viene accompagnata dalla stima degli « uomini. »

§ 15. *Della ricerca.*

La ricerca è mossa dal desiderio. Ciò che rende desiderabile una cosa non è la sua intrinseca utilità, ma bensì il valore che le viene attribuito (c. III, p. 2.ª, § 6). Il valore adunque è propriamente la cagione movente la ricerca. È vero che il valore ha la sua radice nell'utilità, ma un'utilità incognita non ha valore. È troppo noto che una cosa che non venisse giudicata utile, non potrebbe essere nè bramata nè ricercata. All'opposto una cosa intrinsecamente nociva, ma giudicata utile, viene desiderata e ricercata. La storia e l' esperienza giornaliera ci somministrano innumerevoli prove di questa legge del cuore umano.

Qual meraviglia pertanto che alcuni popoli, i quali avevano bisogno della libertà, poichè erano i più degradati ed oppressi, non la desiderassero punto o la bramassero con assai meno ardore, che quelli i quali ne

avevano minor bisogno, ma ne conoscevano più da vicino il valore? Qual meraviglia che alcuni popoli dell'Asia Minore, avvezzi a vivere in schiavitù, ai quali questa libertà fu offerta dai Romani, l'abbiano ricusata per servire sotto il regime di un despota?

§ 16. *Di altre nozioni remissivamente.*

Ampia materia si aprirebbe qui di discorso su di altre nozioni affini, come per es. sul valor *reale* o *comune*, e sul valor di *affezione*, sulle cagioni che influiscono a determinare il prezzo delle cose, a far nascere nuovi desiderj, e quindi nuovi valori, delle quali talvolta occorre disputare nella giurisprudenza civile. Ma cotali nozioni sarebbero qui premature. Passiamo alla seconda idea fondamentale sovra accennata, cioè a quella del possesso.

CAPO IV.

Continuazione del Capo precedente.

§ 1. *Significato della parola possesso.*

Se poniamo mente alla nuda e volgare significazione della parola possesso, noi avvertiamo incontanente che possedere una cosa egli è *tenerla fisicamente* come *propria.* Il possesso dunque dietro questo significato, risulterà da quel complesso di circostanze di fatto in forza del quale una cosa viene tenuta da taluno come propria.

§ 2. *Continuazione. — Primo requisito del possesso di fatto. Predominio fisico.*

Questa idea è ancor imperfetta. Da essa ciò non ostante si rileva che non basta tenere una cosa per possederla. Chi custodisce semplicemente, spesso tiene una cosa: così pure chi la trasporta: la posseggono essi per ciò?

Non basta nemmeno al reale possesso di *fatto* (poichè sul civile si ragionerà a suo luogo) volere coll'*animo* e colla protesta dichiarare di ritenere una cosa per propria. La roba rubata si possiede forse fisicamente e di fatto dal derubato?

Al possesso pertanto di fatto si ricerca che la cosa posseduta sia così soggetta al *predominio* nostro *fisico*, che nulla interrompa la connessione fra lei e noi.

§ 3. *Continuazione.*
Come l'idea di avere *si distingue da quella di possedere.*

Il concetto che in noi viene svegliato dalla parola *avere* non è esattamente lo stesso di quello che viene ec-

citato dalla parola *possedere*. Chi possiede ha la cosa posseduta: ma non sempre chi ha una cosa si può dire propriamente che possegga. Si dice di un animale, di un albero, di una statua, che hanno una bella apparenza o un bell' aspetto; ma dir non si suole che posseggono una bella apparenza o un bell' aspetto. Le qualità essenzialmente o accidentalmente inerenti ad un soggetto sono suscettibili del concetto di esistenza nel soggetto stesso, ma non veramente di possesso.

§ 4. *Secondo requisito del possesso di fatto: podestà di usare a beneplacito della cosa posseduta.*

Che cosa dunque sta sotto all' idea di possesso, per cui propriamente non si può scambiare indifferentemente coll'idea dell' avere? Questa deve essere un'idea speciale e *propria*, per cui si sente che il concetto di possesso non può confondersi coll'idea vaga e generale dell'avere. Quest' idea qual è? Se interroghiamo attentamente il nostro intimo senso, ci avvediamo, che oltre all' idea dell' avere noi congiungiamo un' idea relativa alle facoltà *attive*, ed *esecutrici* dell' uomo. Quest'idea si è quella della podestà di *far uso* della cosa medesima quando ci occorra. Il far uso importa l' esercizio della nostra attività. L' idea di questo esercizio non interviene nel concetto dell' idea di essere o di avere.

§ 5. *L'idea del possesso si distingue da quella di suità.*

Sebbene l' idea di *proprio* o di suità presa nel concetto suo filosofico, e come l' assumevano gli antichi, stando all' etimologia della parola greca αὐτὸς, possa congiungersi coll' idea di possesso, tuttavia non è identica. Sovente si afferma esser *propria* di un dato soggetto una data cosa, senza che dir si possa che la possegga. Quel

frutto è di quell' albero: quel parto è di quella madre:
Interviene però a questi esempj l'idea di possesso?

§ 6. *Definizione del possesso di puro fatto.*

Se dunque raccogliamo le cose avvertite fin qui, noi deduciamo che il possesso di puro fatto si può definire « la detenzione effettiva ossia fisica di una cosa qua« lunque, in modo da poterne far uso quando lo giu« dichiamo conveniente. »

§ 7. *Dell'uso delle cose.*

Ho detto *da poterne far uso*, piuttostochè dire *farne uso*. Imperciocchè l'*uso attuale* benchè vada congiunto col possesso e ne sia molte volte un contrassegno esterno, tuttavia non è un attributo essenziale del possesso medesimo. Io tengo nello scrigno delle gioje, nella biblioteca un libro, e non ne fo uso: eppure dicesi convenientemente che io posseggo quelle gioje e quel libro. Ben è vero che se non potessi farne uso proprio, non lo possederei; dunque combinando questi due concetti ne viene che la *facoltà libera* di usare, anzichè l'*atto stesso dell' uso*, è essenziale al concetto del possesso.

§ 8. *Della definizione del possesso allegato dai vecchi giureconsulti secondo il Diritto Romano.*

I commentatori del Diritto Romano, seguendo l'indicazione dell'antico giureconsulto Labeone, definirono il possesso di puro fatto nella seguente maniera: *Possidere est rem tenere, vel ei corporaliter insistere.* Identica a questa è la definizione del possesso naturale: *Naturalis possessio est nuda rei detentio.*

Tutto ciò fu tratto dalla l. 1.ª D. *De acquirenda possessione: Possessio* (dice la detta legge) *est, ut Labeo ait, a* sedibus, *quasi* positio, *quia naturaliter tenetur ab eo qui ei insistit.* Secondo questa definizione ognuno vede manifestamente che un servitore che sotto al braccio reca il fardello del suo padrone si dovrebbe dire che lo possiede, perchè egli lo tiene fisicamente e corporalmente vi insiste. È manifesto che qui manca l'idea principale, cioè la facoltà di usarne (c. IV, § 4, p. 2.ª).

§ 9. *Della definizione del possesso nel Codice Napoleone.*

Allo stesso difetto va soggetta la definizione inserita nell'art. 2228 del Codice Napoleone compendiata interamente dal D. R., ossia meglio dal Pothier *De verborum significationibus, V. Possessio.*

Il possesso, dice il mentovato articolo, è « la *detenzione* di una cosa che si trova in nostro potere, o il « godimento di un diritto che esercitiamo noi stessi, o « per mezzo di un altro che ritiene la cosa o esercita « il diritto in nome nostro. »

Prescindendo per ora dalle osservazioni di puro jus, ed attenendoci al possesso di fatto, egli è manifesto che restringendosi qui il concetto del possesso alla mera detenzione, si offre un'idea imperfettissima, perchè in essa non si aggiunge la *facoltà libera di usare della cosa* che dicesi posseduta ed essenziale, come testè si è veduto.

§ 10. *La definizione del possesso del Codice Napoleone oltre all' essere inesatta riesce nociva.*

Dico di più. La definizione allegata offre un'idea nociva, perchè non somministrando per l'esercizio delle azioni giudiziarie i veri e compiuti connotati critici onde verificare od escludere il possesso di fatto, apre il varco a false illazioni ed a contese che possono turbare il reale diritto delle parti.

Diffatti sulle giudiziarie questioni di possesso qual altro criterio si può usare, fuorchè quello che viene offerto e stabilito dalla legge medesima? ma se codesto criterio manca di un precipuo attributo, è evidente che non ne possono derivare che applicazioni erronee, e quindi nocive all'interesse delle parti.

Chiunque non è straniero alle cose del foro non ignora che allorquando si davano gl' interrogatorj per verificare se un tale diffatti possedeva o no una cosa, si dómandava sempre se egli sulla cosa medesima avesse esercitato o no quegli atti che secondo la natura delle cose convengono all'uso di lei. Tanto è vero che il senso comune ha fatto comprendere che la *libera facoltà di far uso della cosa* aggiungere si deve alla nuda detenzione della medesima, come costituente il carattere specifico e proprio del possesso, e come la differenza ultima che lo distingue dalle altre idee finitime. Egli dunque importava il porre un' esatta definizione del possesso, e rilevare i difetti di quelle che ne furono prodotte.

CAPO V.

Necessità dello studio dell' ordine attivo comune ai viventi per fondare la giurisprudenza.

§ 1. *Di qual ordine attivo si parli qui.*

L' ordine delle azioni dei viventi considerato in generale si può assumere sotto diversi aspetti. Si possono considerare le funzioni puramente *corporee*, ma ciò spetta alla *fisiologia*. Si possono considerare le funzioni puramente *sentimentali*, ma ciò appartiene alla *psicologia*.

L'ordine di cui parliamo qui, riguarda propriamente le azioni *volontarie* che influiscono sul bene o sul mal essere dei viventi. Ecco ciò che più da vicino riguarda la giurisprudenza. L'ordine pertanto di cui si parla qui si è quello della mera *utilità risultante dalle azioni volontarie dei viventi*.

§ 2. *Primo motivo che persuade la necessità dello studio dell' ordine attivo dei viventi.*

Nell' ordine dei viventi considerato in una veduta generale, non può aver luogo un sistema di *regole preconosciute* dagli esseri che agiscono per il loro ben essere. In esso la *natura sola* fa tutto: ella dirige così il vivente, che l' ordine teoretico, il pratico e l' esecutivo (p. 1.ª, c. III, § 1, 7) sono posti in attività dall' impero solo della natura (p. 1.ª, c. V, § 3).

Ma sebbene l' essere misto nello stato puramente senziente non sia suscettibile di regole di ragione, tuttavia fornisce occasione non solo di formare considerazioni ipotetiche per ben raffigurare ed apprezzare dappoi

l'ordine morale di ragione, ma, quel ch'è più, somministra un campo, quanto meno esaminato, altrettanto più fecondo di vaste ed importanti vedute direttive della giurisprudenza universale. Difatti qualunque ordine di ragione non potrà declinare giammai dai *fondamenti di fatto* necessario esposti più sopra (p. 2.ª, c. I, § 2; c. II, § 6).

§ 3. *Secondo motivo.*

Questo non è ancor tutto. Alla *scienza* ed *all' arte* precede il *senso* ed il *tentativo*. Alle direzioni *premeditate* dall'esperienza e dalla ragione precede il regime della fortuna. L'uomo dall'altra parte non crea cosa alcuna, ma solamente ragiona ed agisce sul creato.

Anche dopo che egli si fa merito del proprio ben essere e si crede disporre del proprio destino, la natura lo predomina cotanto, che non gli lascia altra autorità che quella di *secondare* i suoi impulsi. Si conchiude per conseguenza che il mondo va da sè, e che l'uomo che fa il meglio si può rassomigliare a colui che tratto dalla corrente di un fiume altro non fa che volgere il timone o il remo per tenersi in mezzo e non rompere contro qualche ostacolo.

§ 4. *Terzo motivo.*

Spesso anche avviene che malgrado lo sviluppo della ragione, l'uomo è costretto ad agire a *sperimento fatto*, e come gli esseri puramente senzienti. Imperciocchè l'esperienza e la ragione non possono far prevedere una moltitudine di casi particolari, moltiformi, variati e complessi. Epperò la ragione e l'autorità non potevano far precedere regole speciali[1], e talvolta anche generali, per dirigere l'uomo, quando tali avvenimenti accadessero.

In mezzo pertanto alla più raffinata legislazione entrar dovrà sempre un regime così misto di fortuito e avvertito, di preconosciuto ed impensato, di regola e di sperimento, che spesso sorgere dovrà nell'esercizio della giurisprudenza, come sorge diffatti, la quistione se un tal caso sia o no imputabile per diritto a taluno, e quindi se questi sia o no responsabile de' suoi effetti e di altre conseguenze.

§ 5. *Conseguenze per la giurisprudenza.*

Affine di decidere tali quistioni è necessario un *criterio*. Ma per fondare un tal criterio v'ha bisogno di una *norma;* e questa norma non può risultare che dall'esame profondo di ciò che la natura rivela o non rivela per sè stessa in forza delle grandi leggi colle quali essa regge di fatto i viventi. È dunque necessario esaminare questo stato, come il fondo unico ed universale onde scoprire i titoli della responsabilità di alcuni fatti civili. Ecco perciò che la materia dell'ordine dei viventi riesce importante alla giurisprudenza. È da notarsi che la materia della responsabilità presa sotto questo aspetto fu trattata in una maniera assai vaga e perplessa in tutto il diritto romano, e dopo il Codice Napoleone fu intieramente affidata alla ragione naturale ed all'arbitrio del giureconsulto illuminato.

CAPO VI.

Sullo scopo proprio dell' ordine delle azioni volontarie.

§ 1. *Se la nuda tendenza alla felicità basta a determinar l' ordine dell' utilità.*

L' ordine dell' utilità risultante dalle azioni volontarie dei viventi formar deve l' oggetto delle nostre considerazioni (p. 2.ª, c. V, § 1). Nello studio di qualunque ordine attivo le prime considerazioni cadono sulla *natura del fine* a cui debbono essere dirette le varie azioni che compongono l' ordine medesimo (p. 1.ª, c. II, § 3, 4). Egli è vero che lo stato del maggiore e più durevole benessere forma lo scopo unico ed invariabile dell' ordine attivo delle azioni volontarie dei viventi (p. 2.ª, c. I, § 2). Ma l' analisi di questa nuda, astratta e generalissima idea basta forse per sè sola a determinare una data *specie* e *subordinazione* di azioni.

L' amore della felicità è a senso nostro così *inseparabile* dall' essere senziente, che noi dobbiamo figurare che in qualunque stato esso voglia, anzi non possa non volere il suo meglio.

Così se a modo d' ipotesi immaginiamo questo essere trasportato in un altro pianeta e dotato di organi *diversi* e senza bisogni attuali; o se anche lo figuriamo sciolto da questa macchina deperibile: noi tuttavia supponiamo che egli è spinto dall' invincibile tendenza ad essere felice.

Ma in un altro pianeta, con altri bisogni, con organi diversi, con macchina non deperibile, egli è manifesto che l' ordine delle azioni volontarie apportatrici d' utilità *cangierebbe* totalmente.

Dunque egli è troppo chiaro, che la *nuda ed astratta* considerazione dell' amore della felicità per sè sola non determina nulla circa l' ordine teoretico, pratico ed esecutivo delle azioni volontarie dei viventi su questa terra, ma si esige qualche cosa di più.

§ 2. *La migliore conservazione della vita costituisce il fine proprio dell' ordine delle azioni volontarie dei viventi.*

Questo *di più* è certamente determinato da tutto il complesso speciale del *sistema fisico*, da cui l' ordine del ben essere dei viventi viene atteggiato e predominato su questa terra (part. 2.ª, c. I, § 3, 8). Ciò è ancor troppo generale. Desiderare, volere, ricercare importa sentire, vedere ed osservare. Tutto ciò su questa terra nell' essere misto non va mai scompagnato da quello stato di mozione fisico-sentimentale risultante dalla natura propria dell' essere misto, cioè dalla *vita*. La vita rappresenta adunque tutte le situazioni interessanti il ben essere del vivente.

Conservare la vita è dunque la universal condizione fondamentale, sulla quale si può appoggiare un ordine qualunque di azioni del vivente. Conservare la vita in modo che fornisca il più che si può di benessere permanente, forma adunque lo scopo proprio delle azioni volontarie del vivente su questa terra (p. 1.ª, c. I, § 2). Questo fine con una locuzione più concisa si chiama la *più felice conservazione*.

§ 3. *Come non si possa prescindere dallo scopo sopra fissato.*

Determinato questo scopo, le nostre meditazioni s'impossessano di un soggetto di *fatto naturale*, col quale si possono tessere rapporti reali, e quindi determinare le leggi naturali e necessarie fondate sull' ordine di fatto dell' universo.

Dall'altro canto poi se volessimo prescindere dalla miglior conservazione della vita per correr dietro ad una sfumata e vaga astrazione, che non appartiene a niuna parte di mondo, e non è legata a veruna circostanza di fatto *particolare* della natura, ma si estende a tutte le possibili situazioni di qualunque universo: noi invece di stabilire un corso di leggi *reali* e *pratiche*, ci perderemmo in faticose, immense ed inutili speculazioni, trasandando il soggetto unico reale e necessario indutto dalla natura stessa delle cose.

§ 4. *Altro elemento per costituire lo scopo dell' ordine delle azioni volontarie della specie umana.*

A suo luogo si vedrà che parlando della specie umana è necessario aggiungere alla conservazione anche il *perfezionamento* della specie, come caratteristico e proprio e per sè indispensabile all'uman genere onde effettuare il proprio ben essere. In questa parte di Prolegomeni in cui si considera l' uomo in *comune* coi viventi, l' accoppiare questo elemento sarebbe cosa prematura e contraria al buon metodo, perchè l'idea del perfezionamento appartiene ad una categoria più *speciale*, vale a dire al mondo degli *esseri morali umani*.

§ 5. *Quale concetto propriamente formar si debba qui della felice conservazione.*

Benchè l' idea di felice conservazione presenti all' intelligenza due elementi semplicissimi, e dirò quasi indivisibili: tuttavia se ben addentro ne penetriamo la natura, noi scopriamo che la felice conservazione è propriamente un effetto derivante da cagioni varie e moltiplici che la estendono nello spazio e nel tempo, e la rendono soggetta in parte a periodi costanti, come sono

tutte le operazioni organiche ed animali, ed in parte a varie ed indefinibili combinazioni, come sono le situazioni e le operazioni sentimentali. La parola adunque di felice conservazione, si può rassomigliare ad una cifra, ad un monogramma, ad un simbolo sotto il quale sta nascosto tutto il corso della vita degli esseri misti.

CAPO VII.

Dell' ordine teoretico delle azioni volontarie dei viventi.

§ 1. *Soggetto di questo capo.*

Dallo scopo passiamo ai *mezzi*. Il complesso dei mezzi per sè *necessarj* ad ottenere un dato scopo, fatta astrazione dalla natura e dalla maniera di operare dell'agente, costituisce l'ordine teoretico (p. 1.ª, c. III, § 1 e 4).

Qual è la natura di un tal ordine? quali sono le conseguenze che ne derivano?

I seguenti dati ci guideranno a sciogliere queste quistioni. Noi non terremo conto che di quei soli aspetti, che influiscono sopra lo studio della giurisprudenza.

§ 2. *Primo dato: In che consiste la felice conservazione?*

La felice conservazione del vivente non si restringe ad un sol punto dello spazio e del tempo, ma si *estende* quanto si estende la vita, ed anzi consiste in un dato genere di vita (p. 2.ª, c. VI, § 6).

Dunque la più felice conservazione derivante dall'opera del vivente altro non è propriamente che « la *se-* « *rie* ed il *complesso* di tutte quelle azioni volontarie che « contribuiscono alla miglior maniera di vivere di lui. »

§ 3. *Secondo dato: Dipendenza parziale della miglior vita dalle azioni volontarie del vivente.*

La natura non fa tutto per i viventi come per i vegetabili e per i minerali, ma impose ai viventi stessi la

necessità di *dover operare* per procacciarsi almeno in parte la felice loro conservazione, come per esempio nel ricercare e nel consumare le materie del nutrimento, nell'impiegare molti mezzi per la propria incolumità, e per compiere la propagazione della specie (p. 2.ª, c. I, § 8; c. II, § 6). Dunque la *miglior vita* del vivente dipende almeno in parte dall'*ordine* delle sue azioni *volontarie*.

§ 4. *Terzo dato :* *Dipendenza delle azioni volontarie del vivente dall'ordine fisico.*

La conservazione è necessariamente *annessa* all'ordine fisico, da cui risulta e vien retta l'esistenza dell'essere misto (p. 2.ª, c. I, § 7; c. II, § 6).

Dunque l'*ordine* delle azioni *volontarie* riguardanti la felice vita rimane dipendente dall'ordine fisico delle cose e della costituzione dell'essere misto medesimo. L'ordine dunque della più *felice* conservazione dei viventi in quella parte che dipende dalle loro azioni volontarie, sarà: « il « sistema fisico ossia esecutivo delle loro azioni volon- « tarie, in quanto con esse si produce la vita più felice « sì in intensità che in durata » (p. 2.ª, c. I, § 2).

§ 5. *Quarto dato : Ragione necessaria del detto ordine.*

Ogni ordine di leggi è di *ragione* necessaria (p. 1.ª, c. II, § 10, 11, 12). Dunque la *ragione* dell'ordine naturale della più felice conservazione dei viventi sarà di ragione necessaria.

Dunque è impossibile che resti in balia dei viventi il far sì che certe azioni volontarie riescano, a loro beneplacito, mezzi acconci al fine della più felice conservazione.

Dunque la *ragione* delle azioni *utili* alla conservazione vien *necessariamente* determinata da rapporti inviolabili per i viventi, e questi rapporti sono determinati dallo stato reale delle cose e della costituzione naturale del vivente. In particolare poi sono determinati dalla natura dell'atto e del fine.

§ 6. *Quinto dato : Posizione necessaria del detto ordine.*

Il vivente è necessariamente portato ad amare il proprio ben essere (c. I, § 2, p. 2.ª). Dunque *deve* necessariamente esser portato a conservare il meglio ch'ei può la propria vita (c. VI, § 3, p. 2.ª). Dunque l'ordine della migliore conservazione non è solamente di *ragione* necessaria, ma eziandio di *posizione* necessaria (p. 1.ª, c. II, § 13).

§ 7. *Sesto dato: Bontà e dannevolezza necessaria ed immutabile delle azioni dei viventi.*

I rapporti dei mezzi col fine sono essenzialmente *immutabili* (p. 1.ª, c. II, § 10, 11, 12). I risultati saranno dunque *immutabili.* Tutto ciò che giova a produrre la felice conservazione, è bene. Tutto ciò che osta o produce il contrario, è male (c. I, § 5, p. 2.ª). Le azioni dunque volontarie produttrici della felice conservazione, saranno buone: quelle che vi ostano o producono il contrario, saranno male.

La *natura* dei beni e dei mali risultanti dai rapporti stessi delle cose, come ragione di ordine, è per sè immutabile (p. 1.ª, c. II, § 2; p. 2, c. I, § 6). È per sè irreformabile anche in origine dalla potenza del vivente, perchè la potenza del vivente non può cangiare le basi dell'ordine della natura (p. 2.ª, c. I, § 6). Le azioni dunque volontarie del vivente in relazione alla felice

conservazione saranno intrinsecamente *buone*, quando produrranno un effetto conforme ai rapporti dell'ordine della natura. Saranno male quando riusciranno difformi.

La bontà dunque o dannevolezza delle azioni volontarie dei viventi in relazione alla felice loro conservazione sono di natura reale, *necessaria* ed irreformabile per i viventi medesimi.

§ 8. *Sanzione dell' ordine naturale riguardante le azioni volontarie dei viventi.*

Dalle antecedenti considerazioni pertanto risulta che la *violazione* dei rapporti reali della felice conservazione deve necessariamente produrre il male del vivente (p. 1.ª, c. V, § 15). La *connessione* di un male colla violazione della legge costituisce in sè stesso il *fondamento* della sanzione.

Tutte le leggi dunque costituenti l'ordine teoretico della felice conservazione dei viventi, *portano* naturalmente seco la loro sanzione. Essa è necessariamente relativa alla *specie* e proporzionata al *grado* della violazione, come la forza di una corrente d'atmosfera o di acqua è proporzionale al disequilibrio che vi fu introdotto.

La spinta *attraente* dei viventi è verso il bene, ed è eccitata dal bene. La spinta *repellente* deriva dai mali e produce la fuga dei mali. Ma se alla violazione dell' ordine naturale sta annesso il male, dunque la natura unì a queste violazioni una forza repellente. Dunque essa naturalmente allontana i viventi dalle azioni che controvertono la felice conservazione.

Da ciò deriva l'osservanza negativa dell'ordine, ossia l'esclusione necessaria di quelle azioni che possono controvertere il corso unico e concorde dell' ordine medesimo.

Mediante questa esclusione l'ordine viene *guardato*, e reso naturalmente inviolabile. *Santo* è tutto ciò che viene riguardato e custodito come intemerato ed inviolabile. Tale è il significato di questa parola presso gli antichi. Così santi erano chiamati i legati mandati dalle diverse nazioni: santo il luogo che era guardato e reso inviolabile ai profani.

La *sanzione* dunque delle leggi della felice conservazione dei viventi, risultante dalle azioni loro volontarie, consiste in « quel complesso di cose e di rapporti at-« tivi dai quali dipende la inviolabilità delle leggi me-« desime. I mali adunque annessi alla violazione delle « leggi naturali in quanto sono di tale specie e grado, « e in tal guisa *contingibili* e *notificati* al vivente da « poterlo respingere dalla violazione delle leggi mede-« sime, » costituiranno in generale la sanzione.

§ 9. *Requisiti generali d'ogni sanzione.*

Non basta che esista un male annesso ad una azione perchè l'agente si astenga dalla medesima; ma fa d'uopo ancora che quel male sia precedentemente *noto*.

Non basta che il male sia di una data specie o di un dato grado in generale: ma fa d'uopo che sia di un genere e di un grado *valevole* a *superare* nell' operatore l' *interesse* che può portare alla violazione della legge; altrimenti lo stimolo contrario, come maggiore, prevarrà e produrrà la violazione.

Fa d'uopo eziandio che il male sia naturalmente *connesso*, e sia *veduto* come *certamente connesso* alla violazione, e però sia giudicato *inevitabile* posta la violazione medesima. Se si toglie una tal connessione la efficacia del male diviene realmente nulla per guardare dalla violazione. Allora pertanto non vi ha più sanzione, carattere principale della quale si è il rendere *inviolabile* la legge a cui sta unita.

Da ciò risulta che *tutti* gli annoverati requisiti sono indispensabili alla sanzione. Un solo che ne manchi ne fa mancare l'effetto, cioè l'inviolabilità della legge. Allora non v'ha più sanzione.

§ 10. *Prospetto riunito delle condizioni essenziali dell'ordine teoretico delle azioni dei viventi.*

1.° Qual è il *fine* dell'ordine *teoretico* delle azioni volontarie dei viventi?

La più felice *conservazione* della intiera vita del medesimo (p. 2.ª, c. VI, § 3, 4, 6), e quindi l'opposizione e la guerra a tutto ciò che può attentare alla medesima.

2.° Qual è il *soggetto* reale costituente la materia dell'ordine medesimo?

La riunione dei poteri del vivente a produrre l'incolumità e la vita più felice (p. 2.ª, c. VI, § 3; c. VII, § 3).

3.° In che veramente consiste l'insieme reale ed effettivo d'onde sorge un tal ordine?

Nel sistema disceverato e successivo delle azioni fisico-sentimentali del vivente in quanto mediatamente o immediatamente conservano il più felicemente che si può la vita dell'essere misto (p. 2.ª, c. V, § 5).

4.° Quali sono gli attributi dell'ordine teoretico delle azioni volontarie dei viventi?

Essere di *ragione* necessaria. Essere di *posizione* reale e necessaria. Avere un predominio irreformabile dalla potenza dei viventi (p. 2.ª, c. VII, § 6, 7).

5.° Quali sono gli effetti essenziali di quest'ordine?

Imprimere il carattere di naturalmente buone o male alle azioni dei viventi (p. 2.ª, c. VII, § 7); produrre l'inviolabilità relativa delle leggi della conservazione, annettendo il male alla loro violazione (p. 2.ª, c. VII, § 8).

§ 11. *Delle primarie affezioni generali che i poteri dei viventi contraggono in forza dell'ordine teoretico.*

Allorchè abbiamo distinto l'ordine delle azioni volontarie dei viventi riportato ad un certo fine, dall'ordine di puro fatto della natura, che cosa abbiamo fatto veramente? Abbiamo forse separati questi ordini, cosicchè l'uno sia sottratto dall'altro? No: ma solamente abbiamo distinto quei fenomeni interessanti per l'uomo che vengono prodotti dalle vicende della natura fisica, nelle quali rimane, dirò così, *passivo*, da quei fenomeni pure interessanti, a produrre i quali è necessario il concorso delle azioni volontarie dei viventi, come l'alimentarsi, il moversi, il riprodursi.

Ora sebbene questa distinzione sia reale, tuttavia non forma veramente un ordine *diverso* da quello della natura, ma solamente una specie particolare del medesimo. Il potere dei viventi, comunque esteso, trovasi padroneggiato dalla forza dell'ordine reale di fatto delle cose, non solamente perchè il vivente non può oltrepassare certi confini, ma eziandio perchè volendo, per una riazione del principio senziente ed energico che è in lui, fare il proprio meglio: 1.° è obbligato a *riagire* sulle cose fisiche, fra le quali si annovera anche la sua macchina; 2.° è obbligato a prevalersi dei materiali stessi della natura, cioè degli esseri che la compongono; 3.° non è in sua facoltà di disporre le cose a suo beneplacito, per ottenere il suo fine, ma è obbligato a *non andare incontro* a quei poteri, i quali ostano al proposto fine o negativamente o positivamente, e viceversa è *obbligato* ad *indurre quei rapporti*, dai quali solamente può derivare l'effetto inteso. L'*effetto* però appartiene propriamente alla natura, non altrimenti che dopo appiccato il fuoco ad un legno, o introdotto il

cibo nello stomaco, tanto la combustione quanto la digestione, si fanno per sè medesime, ossia per una operazione indipendente da qualunque deliberata azione dei viventi medesimi; 4.° in particolare poi parlando della felice conservazione, siccome non è in potere del vivente l'aggiungere una sola linea alla propria statura, nè il riformare a beneplacito l'ordine della sua costituzione, così più *stretta* ancora diviene la *soggezione* sua all'ordine delle leggi naturali, perchè egli ha davanti a sè tutto l'ordine delle leggi organiche e vitali da rispettare, e tutti i rapporti che queste leggi inducono cogli esseri tutti coi quali può trovarsi in commercio, e quindi co' suoi simili e colla società di questi suoi simili.

Qualunque pertanto sia la *misura* della *potenza* dei viventi, ne verrà sempre, che posta in relazione coll'ordine attuale di fatto della natura, avuto riguardo al fine della felice conservazione, essa andrà soggetta alle quattro condizioni annoverate, e queste diverranno per i viventi altrettante *leggi* riguardanti le loro azioni volontarie.

CAPO VIII.

Analisi della natura e dei rapporti dell' arte in generale.

§ 1. *Oggetto di questo capo.*

Cercare che cosa è l'arte in conseguenza di tutti i rapporti reali delle cose e dell'uomo; stabilire indi la maniera di distinguere coi caratteri competenti ciascuna arte particolare ad uso delle dottrine morali: ecco gli oggetti.

§ 2. *Della natura e dei rapporti dell'arte. — Quale supposto involga la distinzione che si fa volgarmente fra la natura e l' arte.*

Nel linguaggio comune si distingue la *natura* dall'*arte*. Dicesi comunemente: quel canale, quell'arco, è fatto *dalla natura*. Quell'altro canale, quell' altr' arco è fatto *dall' arte*. Che cosa intendiamo noi con questa frase? È troppo chiaro che nel primo caso intendiamo di dire, che a formar quelle opere, *non* è intervenuta l' *opera* dell'uomo, ma solamente la potenza della natura. Nel secondo caso poi, ch'è inter enuta la potenza dell'uomo. Ciò non basta: noi indichiamo inoltre che l'opera della natura e l'opera dell' uomo sono intervenute *in tal maniera* che l'*effetto* si deve *attribuire* all'una o all'altra. Da ciò nasce il giudicio che dobbiamo riguardare o l'uno o l'altra come *autori*, ossia come *cagioni produttrici* dell'effetto indicato.

L'*imputazione* dunque all'*uomo* di un dato effetto è la prima idea che ci si presenta nascosta, ossia meglio *supposta* nell' idea di una cosa qualunque prodotta dal-

l'arte. Questa *imputazione* è quella che distingue un effetto dell'arte da un effetto della natura. Resta a vedere a che si riduca questa imputazione.

§ 3. *A che si riduca l'imputazione supposta nel concetto dell'arte.*

L'uomo non può *creare* veruna forza e verun ente *in natura:* egli non può che *dirigere* le forze e gli esseri *già esistenti.* In un canale artificiale, egli non crea la massa dell'acqua, nè le forze della gravità e dell'equilibrio, nè il terreno che forma il letto di quel canale. Ma solamente colla sua potenza stacca alcune parti di terra, e le trasporta in certi luoghi, e le dispone in modo che ne risulti una cavità capace a dirigere l'acqua in una data maniera. Nell'agricoltura l'uomo non crea la semente, nè il terreno, nè tutti gli agenti della fecondità, ma unicamente *svolge* il terreno esistente, vi getta la semente fatta dalla natura, vi apposta un concime fatto dalla natura o fermentato dalla natura, approssima in una parola le cagioni naturali per far nascere un effetto naturale. Volgendo la nostra attenzione anche alle cose del *tutto artificiali*, come per esempio l'architettura, la navigazione, io veggo dappertutto che « la potenza dell'uomo altro non fa che « *impiegare* le cose e le forze della natura a produrre « un effetto qualunque. » Ecco a che si riduce di fatto l'imputazione supposta nell'arte.

§ 4. *Gradi diversi di questa imputazione.*

Egli è vero che havvi *una gradazione* di fatti, in cui il concorso della natura a produrre un effetto dell'arte *cresce* o *decresce*, fino al punto che in un estremo l'opera dell'uomo agisce così, che la natura non si conta quasi per nulla; e nell'altro estremo predomina l'opera

della natura così che l'opera umana non si conta quasi per nulla. Un esempio del primo estremo si vede nel lavoro delle lane, dei metalli: un esempio del secondo in una pianta che nasce da un nocciolo gettato dall'uomo in mezzo ad un bosco. Nel primo non si vede che la materia somministrata dalla natura: la forza di coesione e le forze di attività chimica sole rimangono visibili, e tutto il rimanente è effetto dell' arte. Però la natura somministra la sua parte nell' effetto. Le forze della natura intervengono sempre dirette dalla forza dell'uomo; tutti gli strumenti, tutte le forme delle cose sono realmente risultati del moto, della tensione, della pressione, ecc. delle cose. E però realmente sono risultati necessarj delle determinazioni coordinate della natura, ossia dei rapporti fisici delle forze e qualità nascoste indipendenti dall'arbitrio umano. Lo scoprire questi rapporti necessarj non è per altro cosa dei sensi, ma della riflessione e del raziocinio. — Nell' altro estremo l'opera dell' uomo non somministra veramente se non l'*occasione* alla natura. Ma *se* si riflette che *se* l'uomo non collocasse colà quel nocciolo, *non potrebbe* ivi nascere l'albero, si scorge chiaramente che nell' *effetto* della nascita di questo ha la *sua parte* anche l'*opera dell'uomo;* e però sempre havvi il magistero della natura unito a quello dell' arte. La cosa è più sensibile se molti di questi noccioli siano stati disposti in ordine a sinistra o a destra, talchè ne sorga un viale ombreggiato di alberi fruttiferi. Eppure nella nascita e sviluppamento di ognuno di essi non avrebbe realmente l' uomo contribuito di più che in quelli d' un solo.

Fra questi estremi pare che le potenze concorrenti della natura e dell' uomo, a guisa dei socj che vanno vieppiù pareggiando la collazione dei loro capitali e delle loro opere, pare, dico, che a grado a grado pongano una parte visibilmente meno ineguale della loro

influenza nelle produzioni dell' opere artificiali. Testimonio ne sia l'architettura civile, la medicina, la chimica, ecc.

§ 5. *In che propriamente consista l'esercizio dell'arte. Nozione prima dell'arte come potenza o facoltà reale dell'uomo.*

Qui facciamo pausa per rilevare quello ch'è necessario a preparare la definizione filosofica dell' arte. Contemplando nel fatto concreto *l'esercizio dell' arte* in confronto della natura, si rileva che realmente esso altro non è « che una direzione delle forze e delle cose della « natura, *fatta* dalle forze dell' uomo, in quanto produce « un dato effetto, cui la natura *per sè sola* nel *caso* « concreto a giudizio nostro non avrebbe prodotto. Ma « ciò non distingue ancora ciò che dall'uomo fu fatto « *ad arte* da ciò che fu fatto *a caso.* »

Dalla considerazione del fatto concreto passando ad astrarre la *potenza* dell'uomo, ossia la forza capace di far tutto questo, noi ci formiamo l' idea della *potenza artificiale* dell'uomo. Ella quindi si può definire « la « forza o quel complesso di forze e di rapporti « reali in virtù dei quali l' uomo è reso capace a diri- « gere con precognizione le forze della natura a pro- « durre un effetto, il quale nel dato caso non sarebbe « stato a giudizio nostro prodotto dalla natura sola, « senza l'intervento dell' azione umana. » Che cosa si suppone in forza di questo concetto?

Fino a qui si può intravedere la differenza che passa tra l'*ordine* di puro *fatto* delle azioni umane, e l'arte propriamente detta, ma con tutto ciò non si comprende quello che basta per separare la potenza artificiale dell'uomo rispetto all'ordine puramente fisico della natura.

§ 6. *Supposti di fatto racchiusi nell' idea generale dell'arte considerata relativamente alla natura.*

Da questa considerazione la ragione passa a determinare i *supposti di fatto*, che stanno racchiusi nel concetto dell'*esercizio dell' arte*, ossia della potenza dell'uomo nell'esercitare l' arte. Senza molta pena la mente comprende che l'esercizio dell'arte suppone necessariamente due ipotesi, cioè:

1.° Che l'*ordine attuale di fatto* delle cose sia tale, che le forze o le cagioni naturali di un dato effetto non si trovano atteggiate da *sè stesse* a produrlo. E per conseguenza si suppone nel caso pratico la *necessità dell'azione umana* a disporre le cose in guisa di farlo nascere.

2.° Per ciò stesso che si suppone questa necessità, si suppone anche l'efficacia dell'azione umana a produrre l'effetto immaginato. Ma siccome tale efficacia, come or si è veduto, in ultima analisi si risolve nella direzione delle forze della natura colla forza dell' uomo (§ 5): così è evidente che tale efficacia si risolve nella *potenza* dell'uomo a dirigere colle proprie forze le forze della natura. È dunque evidente che per ciò stesso si suppone in fatto essere in *poter dell' uomo* il disporre le cose e le forze della natura *in guisa* che esse producano un dato effetto.

3.° Ma se prima che l'uomo tenti di dirigere quelle forze a produrre un dato effetto da lui immaginato, si vegga che la tal cosa o forza non è *per sè stessa*, o in virtù *delle date circostanze*, valevole a produrlo: è evidente che l'effetto non si otterrebbe mai, che l'opera dell'uomo sarebbe frustrata e che realmente non si eserciterebbe arte veruna. È dunque evidente che per ciò stesso *si suppongono in fatto* due condizioni, l'una negativa e l'altra positiva. La prima che le forze o l'ordine delle cose della *natura* siano di tale indole, misura

e disposizione *da non contrapporre verun ostacolo o difficoltà* insormontabile dalla potenza umana a produrre un tale effetto. Questo concetto è essenzialmente annesso all'idea che il fare una data cosa *sia in potere* dell'uomo. La seconda poi che all'opposto la natura attribuisce alle cose una *positiva capacità* a produrre sotto la mano dell'uomo un dato effetto, quando a lui piaccia di farlo nascere. Anche questa è un' idea racchiusa sì nel concetto espresso dalla frase *essere in di lui potere*, e sì dalla considerazione sopra fatta, che l'uomo non crea nè può crear nulla, ma solamente contempla, e dirige il creato.

4.° Ma ad onta che non esistano difficoltà insormontabili, ad onta che si verifichi una *capacità virtuale* delle cose a produrre un effetto coll'impero *reale dell' uomo*, l'uomo può errare nel dispor le cose giusta i *rapporti* del suo fine proposto. Allora è impossibile che l'effetto succeda giammai. Havvi dunque una impossibilità fattizia, ossia imputabile all'uomo, come ve n'ha una reale imputabile alla natura. Ma quella stessa impossibilità *fattizia* è *reale* al pari della naturale. Solo vi è la differenza che questa può essere prevenuta o tolta dall'uomo col *cangiar* magistero, dovechè l'altra non può essere mai tolta nè prevenuta. Migliaja di esempj ne abbiamo nella condotta giornaliera di tutte le cose fatte dai buoni o cattivi artefici e nei loro tentativi ripetuti i quali riescono o non riescono.

Ora quali riflessioni presenta questo fatto al proposito di determinare la definizione e i rapporti naturali dell'arte? Prima di tutto nelle cose dell' arti si suppone tolta ogni impossibilità reale, e si suppone anzi la capacità nelle cose e nell'uomo di cui testè ho fatto parola. I casi pertanto che si *possono* contemplare qui sono quelli che avvengono *dentro* la sfera della *possibilità* delle cose e dell'uomo a produrre effettivamente un dato fatto. Ciò

ritenuto, se un uomo coi convenienti sussidj si occupa di una data cosa *fattibile* e non riesca, nel mentre che gli altri uomini riescono; se uno fa oriuoli i quali non segnano o segnano male le ore; se un architetto fabbrica una casa incomoda, ruinosa, brutta, nel tempo stesso che un altro riesce a fabbricarla comoda, solida e bella: dicesi di costoro che *non sanno l' arte* di far case ed oriuoli.

§ 7. *Arte considerata come potenza dell' uomo.*

Da ciò nascono due conseguenze. La prima che così si distingue l'arte dall'ordine di puro fatto delle azioni umane, come si distingue la scienza dal puro idealismo di fatto. In questa guisa appunto il disordine, la confusione, l'errore, la frustrazione dell'opera si distingue dall'ordine, dal magistero, dall'avvedutezza o dalla felice riuscita.

§ 8. *In che propriamente consista l' essenza dell' arte considerata come facoltà reale operante in natura.*

La seconda, che l'arte si riferisce così alla *pratica dei mezzi valevoli* a produrre un dato effetto *ottenibile*, che la esistenza reale di lei si fa dipendere dalle condizioni, le quali rendono *un uomo capace* ed esperto a produrre una cosa per *sè fattibile*. Ecco pertanto che ogni arte *considerata* in relazione al suo effetto ed ai *limiti* della potenza dell'uomo si fa consistere in generale « in una facoltà ad agire *in guisa* di produrre un « dato effetto. Essa per conseguenza viene riguardata « come una potenza prossima, e come una *attitudine* « pratica a dirigere le forze della natura colle forze del- « l'uomo *così* che effettivamente e completamente ne « nasca una cosa per sè fattibile all'uomo. »

Nell'arte pertanto considerata come facoltà, come attitudine, come abito dell'uomo si distinguono due cose. La prima è la convenienza degli atti della forza umana coi rapporti necessarj delle cose, la qual convenienza è anch'essa una *certa maniera di agire* dell'uomo stesso. Voi lo avete espresso quando diceste *agire in guisa*, *agire così*, che ne nasca l'effetto. La seconda poi è l'*esistenza* o la *nascita dell' effetto* dipendentemente da quella convenienza di azione.

§ 9. *Ordine teoretico necessario e reale delle azioni umane.*

Ma in tutto questo che cosa si suppone? Egli è evidente in primo luogo che si suppone esistere un tal *ordine di rapporti* reali e necessarj nelle cose che non sia in arbitrio all'uomo reggersi a capriccio nel produrre un effetto qualunque in natura. Ogni arte umana pertanto presuppone l' *esistenza di un ordine necessario e reale di azioni* a cui è forza di conformarsi per ottenere un dato effetto. E siccome quest'ordine si riguarda effettivamente al fine, così è evidente che in ogni arte, anzi in ogni atto dell'arte si suppone l' esistenza di un ordine reale e naturale teoretico. Da ciò ogni arte ha le sue *obbligazioni* finali, i suoi doveri. Da ciò risulta che quest'ordine, questi doveri sono risultati dei rapporti reali delle cose.

§ 10. *Secondo supposto di fatto.* — Magistero *dell'arte considerato in astratto.* — *Sua definizione.* — *Sue applicazioni.*

Questo non è ancor tutto. Se *verificar* si deve la *convenienza* di questi atti per verificare l' arte, dunque si suppone nell'esercizio dell' arte essere necessario un *tal modo di agire*, per il quale l'opera umana differisca da ogni altra maniera di agire, la quale porti il nome di

imperizia, di errore, di incoerenza, di contrasto fra il fine e l'opera, in una parola si afferma l'esistenza di un *ordine pratico* di azioni per il quale l'arte riveste un concetto *proprio*, del tutto distinto dall'ordine di *puro fatto* delle azioni umane. Volendo quindi disegnare con un vocabolo questo modo di agire « *in quanto* si con-« templa accompagnare l' *esercizio* della umana attività « in ogni arte, si può meritamente chiamare col nome di « *magistero;* il quale sarà in generale l'*ordine* di certe « funzioni dell'essere attivo ed intelligente in quanto è « efficace a produrre un dato intento. » Il magistero posseduto si potrebbe dire essere la *perizia* dell' uomo. Il magistero come si vede è quello che dà veramente alle azioni dell'uomo la forma di arte, e però si prende come cosa *equivalente* all'arte, e quasi sinonimo di lei. Ma havvi un magistero anche della natura, il quale in sostanza corrisponde all'ordine effettivo, col quale ella conduce le cose al loro fine. Si distingue ciò non pertanto nell'arte il magistero dall' intiera nozione dell'arte per una rigorosa *astrazione*, cioè per la distinzione che si fa tra la natura e serie delle azioni, e la *maniera* di eseguirle. Il magistero si riferisce propriamente alla *maniera*.

Considerando poi l'*attività* dell'uomo in quanto contrae dalla necessità di questo magistero un'affezione *relativa* di potere o non potere ottenere un intento, e in quanto per conseguenza deve adattare i suoi atti ai rapporti attivi del magistero medesimo, essa riveste un carattere e attributo, dirò così, relativo al sistema di agire delle cose dell'arte. A questo carattere attribuir si potrà il nome di *attitudine*, di *perizia*, ecc.

§ 11. *Relazioni sotto le quali si può considerare il magistero dell' arte.*

Sotto due rapporti si può dunque considerare il magistero, cioè: 1.° relativamente *allo stato reale* delle cose in seno delle quali la potenza umana produce un dato effetto: 2.° relativamente alle *facoltà* interne ed ai poteri esecutivi dell' uomo stesso, che opera per questo fine. Considerato sotto il primo rapporto, ci obbliga alle seguenti due ricerche:

1.° « In che realmente consiste il magistero di ogni « arte?

2.° « Quali sono le ragioni per le quali il magistero « dell'arte rendesi *necessario* ad ogni uomo? »

§ 12. *Nozione propria del magistero dell'arte.*

Riflettendo alla prima ricerca si presentano spontaneamente le seguenti riflessioni:

1.° Abbiamo veduto che l' esercizio dell' arte suppone il predominio dell' uomo sopra certi esseri e certe forze della natura valevoli a produrre un determinato effetto;

2.° Abbiamo veduto inoltre che vano sarebbe questo predominio se le cose non fossero per sè o per il loro stato valevoli a produrre l'intento stabilito;

3.° Abbiamo veduto essere *necessario* che l' attività umana *segua* un *determinato ordine* di azioni, tralasciando ogni altra maniera di produr gli effetti, ossia le opere proposte;

4.° Abbiamo finalmente veduto che ogni possibile esercizio dell' arte consiste nel dirigere le *forze esistenti della natura* colle forze esistenti e reali dell' uomo giusta un ordine che prima non avevano. Dunque è evidente che « il magistero dell' arte umana *contemplato nel suo*

« *esercizio*, consisterà realmente nel collocare e far agire
« col potere predominante dell' uomo i poteri e le forze
« della natura per sè capaci a produrre un dato effetto,
« giusta quell' ordine di rapporti indicato dalla natura
« stessa delle cose come per sè efficace a produrre quel
« dato effetto, il qual ordine esse non avevano per sè
« medesime. »

§ 13. *Del magistero dell'arte in relazione all'effetto.*

In questa *collocazione* degli accennati poteri nella descritta guisa esistenti, consiste propriamente ed essenzialmente il magistero dell' arte umana. L' effetto che ne nasce è una vera *legge di natura*. Io approssimo un ferro ad una calamita o viceversa, e ne nasce un contatto. Avvicino un legno al fuoco o viceversa, e ne nasce la combustione. Pianto una semente nella terra che ho cura di concimare, innaffiare e difendere dalla perversità delle stagioni, e ne nasce una pianta. Applico una leva, una corda girata su d'una carucola o di molte, ed alzo un peso, ecc. In tutti questi casi l' effetto che ne nasce è una vera *legge di natura*: quello che forma il magistero dell' arte è l'*atto* di approssimare, di appostare, di muovere. L' attrazione, la combustione, la germinazione, l' alzamento sono tutte leggi naturali e fisiche. « *Dirigere* dunque col potere
« predominante dell' uomo i poteri della natura in guisa
« che producano un dato effetto, ossia ne nascano *rap-*
« *porti attivi* valevoli a produrre un dato effetto, che
« altrimenti nel dato caso non avrebbero per sè pro-
« dotto » ecco la vera nozione del magistero dell' arte umana.

§ 14. *Del magistero dell'arte in relazione alla parte che ha la natura nell'effetto di un' arte.*

Ho detto *in guisa che nascano rapporti attivi valevoli a produrre un dato effetto*, anzichè *in guisa che nasca direttamente l' effetto*. Questa precisione è necessaria per avvertire, che, siccome nell' opera dell' arte interviene sempre anche quella della natura, così l'uomo non si può riguardare così autore *di tutto* l' effetto, che possa creare *fondamentalmente* le basi ossia i rapporti reali che possono produrlo; ma solamente padrone di dirigere e *simmetrizzare* i materiali già esistenti, i quali mossi o disposti da lui operano per *sè stessi*, e per loro *natura* producono l' effetto voluto.

§ 15. *Del magistero dell'arte relativamente all' andamento reale dell'universo.*

Non si può negare ciò non ostante che il magistero dell' arte non sia quasi una *seconda creazione*. Egli introduce col poter dell'uomo un *altro ordine* reale di cose nell'ordine reale dell' universo, il quale giusta l'andamento suo, cioè abbandonato a sè stesso non si sarebbe così atteggiato, nè avrebbe effettuate quelle cose, le quali col magistero umano si producono.

Ma questa riflessione non risulta che da una considerazione *particolare ed astratta*. Perchè esaminando *in grande* tutto l' andamento dell' ordine fisico morale della natura, si trova che il magistero medesimo dell' arte è anch' esso uno di que' congegni, i quali fra gli altri innumerevoli che dall' ordine universale vengono disposti e messi in moto, agisce in forza dei rapporti del gran sistema dell' universo.

§ 16. *Della seconda quistione sui principj reali che rendono* necessario *il magistero dell'arte.*

Cercare la ragione per la quale rendesi *necessario* il magistero in ogni arte umana, egli è lo stesso che ricercare la cagione per cui l'*uomo* a produrre un dato effetto *abbisogna* d'un ordine particolare di azioni. Rispondere a questa ricerca sarà dunque lo stesso che assegnare i principj reali e *necessarj* di fatto per i quali si induce la *detta necessità*.

Le riflessioni antecedenti ci mostrano chiaramente che esiste un *ordine* necessario risultante dai rapporti reali delle cose, al quale è forza che l'uomo adatti le sue azioni per ottenere un effetto divisato. Ciò da una parte suppone nell' uomo una *limitazione* di potere essenziale ad ogni essere finito; e dall' altra suppone *tali determinazioni* attive nella natura delle cose, per cui l' uomo operando in maniera conforme, ottenga l' effetto bramato. Qui dunque abbiamo due *principj reali* della necessità del magistero dell' arte. Il primo consiste nei rapporti reali producenti la necessità di conformare gli atti ad una certa norma affine di ottenere un dato effetto; e il secondo una *forza limitata* nell' uomo a fronte della natura nell' agire su di lei e nel padroneggiare gli elementi attivi capaci a produrre gli effetti dell' arte. Il primo principio risulta dall' unità dell' effetto da prodursi, il quale per ciò stesso che è determinato, esclude essenzialmente ogni altra maniera di agire fra le infinite, le quali si potrebbero metafisicamente divisare. Egli si conferma anche coll' esperienza. Il secondo principio è una cosa di *puro fatto* primitivo, irrefragabile, così certo, come è certo il sentimento della nostra medesima esistenza.

Ma si è veduto che l'arte si distingue essenzialmente dall' ordine di puro fatto delle azioni umane, in quanto

quest'ordine di fatto racchiude anche tutti i disordini, tutti gli atti frustranei che sono possibili a praticarsi dall' uomo. Questa distinzione è condotta dal magistero medesimo, il quale *esclude* appunto questi errori e queste frustrazioni di opera. Il *bisogno* dunque reale del magistero per ottenere l'effetto dell' arte è determinato dalla *fallibilità* umana.

L'*essenziale convenienza* dell' opera col fine risultante dall' *unità* d' un effetto da produrre, la *limitazione* delle forze dell'uomo, la *fallibilità* di lui; ecco i tre principj reali di fatto, producenti la necessità ed il *bisogno* del magistero nell' esercizio di ogni arte umana.

§ 17. *Distinzione fra la necessità del magistero nelle opere della natura, e il* bisogno *speciale dell'uomo.*

Io distinguo la necessità dal bisogno. La necessità è propria anche della natura sola. È necessario per esempio che nel movimento curvilineo di un corpo intervenga l' azione composta almeno di due forze, una centripeta, e l'altra centrifuga. Ma la natura non abbisogna in questo d' un *magistero distinto dall' ordine di puro fatto* delle sue azioni, perchè l' ordine, il fatto, la rettitudine dell' azione e la prescrizione dell' ordine in lei si confondono e si unificano. Così negli animali per lo più l' ordine di fatto è così identificato con quello della loro destinazione, dei loro bisogni, delle loro brame, dei loro disegni ordinarj, che appena lice distinguere il bisogno di un *magistero* artificiale *separato* dall' *ordine di fatto* delle loro azioni. Non è così nell' uomo. L' indole della sua libertà razionale, la possibilità pratica di variare in infinite maniere le combinazioni delle sue idee e le determinazioni dei poteri esecutivi, induce il bisogno di una norma speciale per ottenere un certo intento.

Ecco dunque determinato il bisogno del magistero dell'arte umana. La ragionevolezza pertanto e la fallibilità dell'uomo forma in ultima analisi il principio fondamentale e *speciale*, per il quale si rende necessario al genere umano, a preferenza degli altri esseri attivi, un magistero distinto dall'ordine di puro fatto delle sue azioni.

Questo concetto è così adottato dalla comune degli uomini nell'applicare l'idea *di arte* a diverse azioni degli uomini, che in molti casi si suol dire la tal cosa non è stata fatta *ad arte, ma naturalmente*. Ciò si verifica specialmente nei fanciulli, nei selvaggi, e in tutte quelle azioni le quali senza studio o riflessione alcuna si eseguiscono giornalmente.

§ 18. *Della fallibilità umana ne' suoi rapporti alla necessità del magistero dell' arte.*

Da ciò è chiaro che se l'uomo *non fosse* fallibile (come lo è perchè capace d'infinite azioni contrarie alle sue medesime intenzioni) e se invece ogni suo disegno si eseguisse *senza errare*, cesserebbe per ciò stesso il *bisogno* reale del *magistero* dell'arte; e tutto sarebbe propriamente opera di *natura*. Ma dall'altra parte egli è pur manifesto, che se fosse così affetto da *incorreggibile fallibilità*, che qualunque cognizione di un magistero non lo potesse render capace a produrre un effetto divisato, ogni magistero riescirebbe *frustraneo*, e cesserebbe per ciò di essere veramente magistero, ossia meglio non vi sarebbe magistero alcuno nè arte. Allora simile ad una cetra scordata, o ad uno zoppo incurabile, egli non potrebbe mai rispondere con suoni armonici, nè camminare diritamente.

Se dunque il bisogno del magistero dell'arte suppone la fallibilità umana, suppone anche nello stesso tempo la *possibilità della correzione*.

Eccoci pertanto necessariamente condotti ad esaminare questo soggetto nella *seconda* relazione sovraccennata (§ 10), cioè relativamente alle facoltà interne, ed ai poteri esecutivi dell'uomo.

§ 19. *Esame della natura dell'arte relativamente alle facoltà dell' uomo.*

Io non getterò il tempo a provare che esista nell'uomo una facoltà *d'agire* la quale se è soggetta ad errare, è pur anco capace di correggere i suoi falli e operare rettamente. I variati monumenti dell'industria umana ne formano una prova evidente.

Piuttosto a determinare esattamente la natura ed i rapporti dell'arte, è d'uopo esaminare quali sono gli elementi logici, dell'arte, in quanto vien contemplata come cosa appartenente all' uomo.

L'esercizio di ogni arte contemplata nell'uomo altro realmente non è che un certo esercizio della di lui potenza sulle forze della natura. Nell'esercizio dunque dell'arte si verifica l'azione simultanea di tutte le facoltà umane. Nell'uomo si distingue la facoltà di sentire, di volere, di eseguire la volizione, di far agire gli organi su ciò che immediatamente può essere a contatto; e quindi su quelle cose, le quali possono essere mosse dagli strumenti immediati.

Nella comune maniera di considerare, l'*esercizio* dell'arte si riferisce così alla *potenza esecutrice* che la percezione e la volizione non vengono riguardate che come cause concorrenti ed impulsive, ma non come in ultima maniera *effettuanti* le opere dell' arte. L'esercizio dell' arte consisterà sempre nell'esercizio della forza *operante*, determinato per altro dalle facoltà di sentire e di volere dell' anima.

§ 20. *Del concorso necessario della* cognizione.

Niente in natura si fa in senso diviso. La facoltà di eseguire è subordinata a quella di volere, e questa a quella di conoscere. Nell' esercizio dell' arte si reputa così necessario il *concorso* della *cognizione*, e precisamente della *predeterminazione* avvertita dell'effetto dell'arte, che ogni qualvolta avvenga un' opera umana non eseguita con *precedente intenzione*, non si attribuisce ad arte, ma a *natura* o ad *accidente*. Tutte le volte che l' uomo si propone di ricercare o di fare una data cosa, e invece ne scopre e ne fa risultare un' altra, dicesi che la cosa scoperta o risultata non è imputabile all' arte ma *al caso*. Molte utili invenzioni che dobbiamo all' alchimia, molte scoperte fatte nel corso di certe sperienze fisiche, sono di questa natura. La scoperta della bottiglia di Leiden, quella della particolare sensibilità delle rane al contatto di diversi metalli che ha dato causa a quella del fluido galvanico, sono di questa natura. Di tutte queste si ascrive il merito all' *accidente*, sebbene veramente l' uomo abbia, dirò così, usato tutto il magistero conveniente nel far conoscere l' effetto, il quale altrimenti non si sarebbe mai manifestato. Allora l' uomo usando tal magistero *senza saperlo*, rassomiglia ad uno il quale cammina per una via incognita, e giunge senza saperlo ad un luogo che gli riesce poi caro. In tutte le cose umane la fortuna ha assai più luogo che non si pensa. La fortuna però spesso è un risultato di ciò che viene operato dall' uomo: ma siccome l' operazione fu fatta senza *previdenza* e *predeterminazione*, così l'evento viene riguardato piuttosto come *fortuito*, che come procurato, piuttosto come effetto del caso, che come effetto dell'arte.

§ 21. *Intenzione e* volontà *necessaria all' arte.*

« Non basta adunque all'esercizio dell'arte che esista « un magistero, ma egli è d'uopo che l'*effetto* sia *pre-* « *ventivamente decretato* dall'uomo. » Ciò s'inchiude nella idea d'*imputazione* la quale si suppone nel concetto dell'arte, come fu veduto. Non per questo la definizione allegata del magistero viene cangiata, ma solamente l'idea generica *dell' effetto* inserita nella definizione stessa acquista una denominazione *relativa*, cioè quella di intento. In realtà però l' effetto non *cangia* nè può cangiare. L' effetto per esempio della attrazione magnetica è sempre il medesimo, tanto se nasca non predeterminato, quanto se avvenga predeterminato dall'uomo: il colore, l' aspetto di una cosa è in sè sempre lo stesso tanto se venga procurato ad arte, quanto se venga prodotto dal caso. La ragione è manifesta. Questi effetti sono risultati dei rapporti reali delle cose; sono vere leggi di natura.

§ 22. *Distinzione tra il processo fortuito e il processo avvertito.*

L'intento fa nascere la distinzione fra il processo *fortuito* e il processo *avvertito* e *predeterminato* dell' uomo. Il processo in genere, sia fortuito, sia predeterminato, è così *necessario* che senza di lui sarebbe impossibile la produzione di ogni effetto derivante dall'opera dell'uomo.

Il processo avvertito è così necessario *all' arte*, che senza le qualità della *precognizione* e *predeterminazione* non vi sarebbe veramente arte. Egli è per altro *intrinsecamente* sempre lo stesso del fortuito. Al processo avvertito riserbar possiamo il nome di *magistero*, il quale esprime un *processo fatto* con vera precognizione dei *metodi* e dei *risultati.*

§ 23. *Necessità del processo avvertito, ossia del magistero per creare l'impero dell' uomo.*

Ma non è cosa indifferente per l'uomo che sia fortuito o avvertito. Se è fortuito, e il processo col quale si produce una cosa non venga colto, oppure sia dimenticato, l'uomo non è più *padrone* di produrre a piacere l'effetto. All' opposto se il magistero sia a lui preconosciuto, egli può far servire la natura alle proprie intenzioni. Dippiù l'uomo proponendosi anticipatamente un intento, ordina le cose in modo di correggere gli errori stessi in cui può cadere operando. In una parola il principio che determina l'*impero* dell'uomo sulla natura, consiste propriamente nella precognizione e predeterminazione. Essa è nelle cose dell'arte un sussidio col quale la potenza operativa dell'uomo veramente si *aumenta*, perchè col di lei mezzo l'uomo si rende capace ad eseguire a *piacere* una moltitudine di cose ossia di *intenti* che senza di lei sarebbegli sempre impossibile di potere a suo talento effettuare.

§ 24. *L'arte è una maniera di essere della libertà razionale dell'uomo. — Sua somiglianza alla* moralità *pratica.*

Da queste considerazioni pertanto risulta che se la *precognizione* si suole nel concetto comune fissare come *condizione* per attribuire all'arte e non al caso un effetto qualunque, l'arte diviene per ciò stesso un modo di essere della *libertà* razionale propria dell' uomo. E però le condizioni di lei si rassomigliano in guisa a quelle dell'obbligazione morale pratica, che nella più astratta generalità le condizioni fondamentali del dovere morale pratico e dell'arte vengono identificate. La moralità pratica pertanto appellar si potrebbe l'*arte* del giusto e del buono.

§ 25. *Come col concorso della cognizione e della volontà si possa determinare l'arte.*

Non per questo però l'arte umana consiste nella sola precognizione e nella predeterminazione che ne viene in conseguenza. Altro è che esse ne siano requisiti, altro è che tutta l'*entità* dell'arte consista in questi soli requisiti. In ogni arte si distinguono necessariamente due punti, cioè l'*intento* e il *magistero*. L'intento è realmente l'effetto ossia l'opera che col magistero si vuole eseguire; ma egli è un effetto dapprima pensato e voluto, egli è una cosa di cui taluno si è precedentemente formato l'idea, e di cui decreta l'esistenza ossia l'*effezione reale*. Una cosa unicamente immaginata non forma intento. Perchè acquisti questo carattere si esige inoltre un decreto della volontà. L'*intenzione* dunque consiste nell'unione dell'idea dell'opera col decreto della volontà ad eseguirla.

Ma per dar l'*esistenza* a questa cosa pensata si esige l'opera effettiva dell'uomo. *Connettere* adunque l'intenzione coll'opera *libera* dell'uomo, ecco in che consiste propriamente l'*esercizio* reale dell'arte. Saper fare questa connessione, ecco in che consiste la perizia dell'uomo, ossia l'arte dell'uomo considerata come *facoltà* d'un ente ragionevole, d'un ente fallibile ma ad un tempo stesso capace di direzione riflettuta.

Ma siccome è impossibile il far questa connessione senza eseguire il magistero (§ 9, 10), così il saper fare questa connessione consisterà essenzialmente nel *sapere* eseguire il magistero medesimo. Ma il saper eseguire il magistero ricerca in primo luogo la *cognizione* completa di lui, e in secondo luogo l'avvezzare, dirò così, le facoltà esecutrici dell'uomo ad agire giusta i rapporti del magistero medesimo. Dunque in ultima analisi se riguar-

diamo l'arte come *mezzo* ad ottenere un dato intento, e nello stesso tempo come una facoltà, una capacità dell'uomo, essa consisterà nella « completa cognizione delle « parti tutte d'un magistero, ossia dei *mezzi* valevoli a « produrre un dato effetto, accoppiata all'attitudine o « alla disposizione prossima delle facoltà esecutrici dell'uomo a *praticare* questi stessi mezzi. » Questa è propriamente la *perizia*.

§ 26. *Nozione propria dell'arte come facoltà risultante dalle premesse considerazioni.*

Per ciò stesso che di taluno si afferma che *ha l'arte* di fare o non fare la tal cosa, quantunque attualmente non la faccia, si distingue il fatto dell'arte dalla capacità; cosicchè l'idea dell'arte propriamente e rigorosamente viene applicata anche alla *attitudine* ad agire in una determinata maniera, e però si appropria con egual diritto tanto al fatto quanto alla potenza.

Siccome poi è d'uopo per definire la cosa, specificare i caratteri ossia gli attributi di questa attitudine ed assegnarne i fondamenti: così ne viene che nel paragrafo antecedente abbiamo solamente indicato i fondamenti reali che costituiscono l'arte, ma non l'arte in sè medesima. Ora questa come potenza si può definire « la « facoltà prossima, ossia l'attitudine pratica dell'uomo « a produrre o dentro o fuori di sè, mercè la cogni- « zione e la collocazione acconcia dei poteri della na- « tura, un effetto qualunque prima conosciuto dalla « mente o decretato dalla volontà, il quale non sarebbe « stato prodotto dal corso *ordinario* e, a senso nostro, « fortuito delle cagioni operanti in natura (1). »

(1) Si può considerar l'arte anche come un *ente morale* astratto. Così l'idea dell'arte sarà « Quel complesso di funzioni d'un « ente attivo ed intelligente per le quali egli scientemente effettua un dato intento. »

Dopo le cose premesse io non ho più bisogno di sviluppare e giustificare i termini di questa definizione. Se avessi detto solamente « la potenza di eseguire una « cosa coll'uso dei metodi convenienti, » non avrei propriamente distinto l'arte dal processo *fortuito* (§ 23). Non avrei nemmen distinto l'uomo da uno sciame d'ape, da una famiglia di castori. Era d'uopo pertanto indicare quei *requisiti* i quali vengono espressi nel concetto annesso alla parola *arte* nelle diverse applicazioni che ne sogliono fare gli uomini.

Il rimanente della definizione è abbastanza sviluppato e giustificato. Il lettore per esempio non abbisogna che io spieghi in che consistere possa l'uso di questi mezzi convenienti, dopochè ho spiegato in che consister possa in generale il magistero dell'arte. Egli vede inoltre come il magistero stesso diviene *parte* dell'arte propriamente detta. Egli vede finalmente in che consista la *potenza prossima* o l'attitudine che forma la base capitale e comune d'ogni arte.

§ 27. *Distinzione e subordinazione vicendevole tra la scienza e l'arte.*

Con ciò resta tolta ogni ambiguità intorno ai caratteri i quali possono contradistinguere la *scienza* dall'*arte* considerata come potenza. Ciò che ha fatto esitare i filosofi, ed anche prendere abbagli circa questo proposito è derivato dalla coesistenza, connessione e simultanea azione che avviene necessariamente tanto nell'una quanto nell'altra cosa. La scienza diffatti è necessaria alla potenza per operare abitualmente con intenzione e senza frustrazione di opera. E viceversa l'arte serve alla scienza per conoscere con maggiore speditezza, estensione e predominio, e colla minore mescolanza possibile di errori e di ignoranza. Il ministero dell'arte sembra attribuire alla

mente un vero impero sulle idee. Il ministero della scienza sembra attribuire alla potenza un vero impero sulle azioni, e col mezzo delle azioni sulla natura (§ 24). Ma dall'altra parte l'oggetto e l'indole dell'uno e dell'altro sono abbastanza distinti perchè non si debbano confondere. La scienza consiste propriamente nel *possesso* delle *cognizioni* adequate delle cose. L'arte all'opposto come potere consiste propriamente nel possesso del magistero delle *azioni* che producono gli effetti reali divisati dall'uomo.

§ 28. *Come si distingua la scienza dall'arte, benchè l'arte non si possa definire che in conseguenza della cognizione, e non si possa agire con arte senza l'ajuto della scienza.*

Egli è ben vero che il concetto logico dell'arte altro non è propriamente che una cognizione; come anche egli è vero che il *possesso* stesso del magistero riposa prima di tutto sulla *cognizione*; ma ciò non varia nè toglie la distinzione reale che io accenno tra la scienza e l'arte.

Il concetto logico non toglie la reale distinzione fra la scienza e l'arte. Perchè sebbene io non mi possa formare idea della mia potenza se non mercè il *sentimento* che ho di lei, tuttavia sento nel tempo stesso che l'idea della semplice cognizione d'una cosa è del tutto diversa da quella di un' *azione*. Ciò non basta: sento che avere la sensazione della vista di un albero è cosa ben diversa da quella di muovere il braccio ad atterrarlo. Se per questo si dovesse confondere la scienza coll'arte, si dovrebbe confondere così il moto reale (ed esistente, come si suol dire, *a parte rei*) d'un fiume coll'idea della sua figura; talchè dir si dovrebbe che la forza di quel fiume altro non sia *a parte rei*, che la forma o l'immagine che passa avanti a me; il che, come si vede, involge formale contradizione.

Se poi il possesso del magistero dell'arte riposa prima di tutto sulla cognizione e consiste primieramente in lei, ciò non toglie la differenza reale che passa fra la scienza e l'arte; perchè l'arte non esiste nel solo pensiero, non si esercita col solo pensiero, non finisce entro il solo pensiero, come la scienza; essa esercita ed abbraccia tanto il pensiero quanto la potenza operativa, ed ha per oggetto un'azione, un movimento, ch' è effetto e conseguenza dell'azione e dell'energia incognita della essenza stessa dello spirito umano.

§ 29. *Obiezione per identificare la scienza coll'arte.*

Con tutto ciò ecco un'obiezione. In un'assoluta ed astratta generalità l'arte considerata come mera potenza, e dirò così nelle sue radici, si confonde talmente colla scienza, che non è possibile di distinguere l'una dall'altra, se non allorquando si passa a considerarle nella maniera colla quale realmente agiscono in natura. Come sarebbe diffatti possibile insegnare un'arte, se non consistesse in *un complesso di cognizioni* alle quali si attribuisce il nome di regole? Sia pur vero che la scienza consiste nella cognizione della verità. Ma una buona regola che cosa è altro in ultima analisi che una verità, o l'espressione di una verità di fatto? Ogni regola non si può forse tradurre ad esprimere una pura storia di cagioni e di effetti, di azioni e di conseguenze? La formola imperativa che si usa in una regola, non altera punto la sostanza delle cose. Che se mediante la cognizione di queste verità l'uomo può passare a ridurle a proprio uso e quindi creare un'arte, è manifesto che l'arte consiste nella scienza. Non è egli vero che l'arte si considera come una *potenza* ad agire con precognizione? Ora tale potenza risiede così nella cognizione, che la scienza costituisce *questa potenza*. E però in questa astratta ge-

neralità l'arte e la scienza realmente si confondono. Per la qual cosa in questo punto di vista l' arte non è che un ramo della scienza, e per tal ragione questa si può dividere in *contemplativa* ed *operativa*. L'arte dunque contemplata come mera potenza separata dall'atto, e nei principj che la costituiscono, si confonde propriamente colla scienza in *genere*, la quale si prende come sinonimo di cognizione. Ma se si considera come potenza congiunta al suo atto, allora è veramente distinta dalla scienza, com' è distinta la passiva sensazione del calore dall' atto di muovere il braccio. Ma in questo caso non parliamo più dell' arte, bensì dell'esercizio dell' arte.

§ 30. *Risposta. — Distinzioni fondamentali per evitare ogni confusione.*

A questa obiezione speciosa io rispondo: Altro è che l'*arte* possa essere un *effetto* della scienza, ed altro è che essa non sia fuorchè scienza. Altro è che l'arte possa essere *dedotta* a *notizia* della mente, e formare un *oggetto* di scienza; ed altro è che in natura altro veramente non sia che *pura scienza*. Disputare se l'arte si debba confondere colla scienza, egli è disputare se l'arte non si debba definire diversamente dalla scienza. Ma la definizione per essere vera dee corrispondere allo stato reale delle cose in quanto può essere da noi *conosciuto* come esistente in natura. L'arte esistente in natura ha caratteri diversi dalla scienza pure esistente in natura; e però l'obiezione poggia sopra d'uno scambio di termini. Essa consiste nel *fare*, come la scienza nel *conoscere*.

Per figurare una *potenza* speciale conviene denominarla dagli atti suoi; conviene associare l'idea di una forza coll' idea degli effetti che può produrre, e all' idea della maniera colla quale può agire. Per far ciò

non è necessario che essa sia *in attuale esercizio:* ma basta che il mio spirito altronde fornito di idee intellettuali analogiche, le raffiguri e le unisca insieme. Si può dunque in astratto figurare l'arte come cosa relativa non a cognizione, ma ad azione, senza che veramente si confonda il di lei reale ed effettivo esercizio colla nozione relativa di lei. La differenza pertanto che ne nascerebbe fra l'arte in esercizio e la nozione dell'arte come potenza, consisterebbe realmente nella differenza che passa fra il concetto dell'*esistenza* e il concetto del *possibile.* « L'idea dell'arte consiste pertanto nel-
« l'idea di una forza la quale realmente si giudica
« esistere nell'uomo, in quanto viene accoppiata e rife-
« rita all'idea degli atti *puramente possibili* d'un dato
« conosciuto magistero, valevole a produrre un deter-
« minato intento. »

Che importa che un' arte si possa inventare mercè la *cognizione* delle cagioni e degli effetti? ch' essa si possa insegnare coll'uso dei segni che manifestano il pensiero? Ogni idea si può manifestare col linguaggio. Ma per ciò forse sarà lecito confondere la *natura* delle cose? Se ciò fosse si dovrebbe dire che il nidificare degli uccelli, l'edificare dei castori si deve confondere colla scienza dell'uomo. Nulla dunque importa che l'arte sia *dedotta a notizia della* mente umana, perchè si confonda colla scienza. Nulla importa che coll' uso d' una scienza si passi ad inventare od esercitare un'arte. Se l'idea dell'atto di operare non è la stessa che l'idea dell'atto di sapere, la *definizione* della scienza sarà sempre diversa da quella dell' arte.

Siccome l' uomo può essere oggetto a sè stesso della propria contemplazione, così per ragionare rettamente è d' uopo in certa guisa dividere l'uomo da lui medesimo, e renderlo spettacolo alla sua propria mente, e formarne una specie di essere esistente fuori di lui. Col-

locato in questa guisa, e considerato come un terzo uomo e un oggetto straniero a noi medesimi, e noi medesimi come puri contemplatori d'un essere che forma parte della natura, noi pieghiamo la nostra attenzione su tutto quello che la nostra intelligenza rileva dall' esame che andiamo facendo. In tal guisa ci formiamo un' idea della natura umana, collocando fuori di noi quello che sentiamo in noi, e rendendolo spettacolo della nostra medesima attenzione. Allora la scienza e l'arte ci si presentano come due *fenomeni di fatto* di questo essere che chiamiamo uomo. Noi li definiamo, ossia li descriviamo come descriviamo la figura, il moto e il giro di un pianeta. Il *concetto* che risulta dalla descrizione di questi fatti, costituisce la vera definizione. Ma siccome il fatto della scienza e il fatto dell' arte sono realmente diversi come diverso è il vedere dal movere le proprie membra, così l'uno non può logicamente venir confuso coll'altro; ossia la definizione dell'uno non può essere confusa colla definizione dell'altro, come non si può confondere la definizione della figura di un corpo colla definizione della sua gravità, e dei moti che può eseguire in conseguenza della gravità.

§ 31. *Come l'arte e la scienza si congiungano e si distinguano, e come la scienza possa formare la potenza dell'arte.*

Noi vediamo che l'arte *deriva* dalla scienza; ma vediamo nello stesso tempo che quello che forma il poter dell' arte è il possesso dirò così del magistero: vediamo che essa si riferisce all' agire, e per conseguenza vediamo e sentiamo che la scienza non è che *mezzo* necessario a generar l'arte. Le idee sono in prima origine un effetto delle impressioni degli oggetti esterni. L'atto di *attendere* è un fatto che vien dopo ed un fatto appartenente alla *forza operativa* dell'anima. Essa è come la riazione della forza

elastica d' un corpo premuto da una forza estrinseca. Il sentimento della percezione rassomiglia all' effetto della pressione, quello dell'attenzione agli effetti della riazione. Il primo concerne la facoltà, dirò così, del sapere; il secondo quella dell' agire. Il primo appartiene alle radici proprie della scienza; il secondo a quelle dell'arte.

L' attenzione astraendo e componendo, forma nuovi ordini d' idee che sono altrettanti oggetti artificiali. La mente di nuovo percepisce e comprende le forme ed i rapporti di queste produzioni secondarie. L' *attentività* si occupa di nuovo di queste produzioni e ne forma altri composti, e così a vicenda per una alternativa di percezioni e di operazioni sorge la scienza prodotta dall' arte. Viceversa la scienza somministra all' arte i materiali sui quali la forza operante esercita la sua attività; dietro ciò la volontà decreta l' esecuzione, e finalmente la forza motrice la intraprende. Perlochè se l' arte si dovesse identificare colla scienza per il motivo che colla scienza si giunge a crear l' arte, si dovrebbe per lo stesso motivo confondere la scienza e l' arte colla *sola natura*, perchè in ultima analisi le idee e gli impulsi ad attendere e ad agire derivano originalmente dalla sola natura. Ma posto che natura e scienza, natura ed arte si distinguono, si deve per la stessa ragione distinguere la scienza e l' arte.

§ 32. *Delle ragioni delle regole di un' arte.*

La cognizione dell' *uso* che far si può d' una cosa nasce dalla cognizione delle cagioni e della *maniera* colla quale vengono prodotti i fenomeni della natura. Allorchè lo spirito vede che tanto le cagioni quanto la maniera colla quale si può produrre un fenomeno, stanno in potere dell' uomo, ossia che vi sono certe cose che possono da lui essere acquistate, e disposte giusta quei

rapporti i quali debbono di lor natura produrre un effetto determinato, egli è condotto naturalmente alla scoperta dell' arte. La mente è allora diretta dall'*induzione*. Ma qui il magistero dell' arte non è precisamente quello con cui le cose operano in natura, benchè sia *appoggiato* sui *principj* attivi e sulle leggi della natura. Egli consiste precisamente in questi principj accomodati ad un uso voluto dall' uomo. Allora le regole dell' arte sono risultati della teoria di un certo ordine di leggi naturali applicate ad un ordine divisato dall' uomo. Conoscere le ragioni d' una regola è assai più che conoscere semplicemente una regola. Un tintore che conosce le droghe e le dosi che abbisognano per formare un dato colore, conosce bensì le materie coloranti e l' effetto che ne nasce, ma non conosce l' intima teoria chimica della colorazione. Così pure dicesi d' un pratico nell' arte del calcolo, a confronto d' un matematico filosofo. La teoria pertanto filosofica di un' arte è distinta dalle *regole;* e le regole sono distinte dall' arte, come la guida da una potenza guidata. La teoria assegna le ragioni delle regole, queste illuminano lo spirito per determinare la potenza operativa ed effettuare l' arte.

§ 33. *Del valore razionale dell'arte. — Gradi di questo valore.*

A proporzione che l' uomo allarga il cerchio della teoria, egli allarga la sua potenza artificiale. Viceversa a proporzione che si limita alla cieca pratica dei processi, o ad una *sola parte* di un processo dell' arte, restringe la sua potenza e quindi il suo impero sulla natura. Se a proporzione che si divide un lavoro fra più mani, la manifattura riesce più spedita e perciò viene dagli economisti raccomandata, egli è non meno manifesto che riesce per gli esecutori più umiliante. L' uomo limitato ad una sola parte del magistero, se altro non sa, è ridotto

al possesso del minimo grado possibile di magistero, e però ha il minimo grado possibile di predominio sulla natura. Dall' uomo pertanto che non sa fare che la testa d' uno spillo, fino a Franklin che comanda al fulmine, havvi una gradazione di scienza operativa e di potenza artificiale simile a quella che passa fra la scimia e le tribù selvaggie sparse sulla terra. Se il valore effettivo d' una cosa cresce a proporzione che essa può collo stesso mezzo produrre un maggior numero di effetti, egli è chiaro che il valor dell' arte cresce a proporzione che la cognizione delle ragioni del di lei magistero abbraccia un maggior numero di rapporti attivi, per cui il magistero possa essere applicato ad un maggior numero di casi e moltiplicare gli usi di una cosa. L' importanza poi ossia l' *utilità* cresce, se gli usi sono interessanti e si estendono sopra una parte maggiore della natura.

§ 34. *Sull' esercizio delle arti.*

La *intenzione*, ossia la predeterminazione di un dato effetto da prodursi coll' opera dell' uomo; l' *esecuzione* degli atti umani valevoli a farlo riuscire, ossia a farlo esistere; la *riuscita effettiva*, ossia l' esistenza dell' effetto come fu *divisato*: ecco le tre parti essenziali per effettuare un' arte. Tutte e tre queste parti sono così necessarie, che levata una di loro o non esistendo di una data maniera, non esiste più arte alcuna. Un effetto che nasce senza il previo divisamento dell' uomo, ancorchè risulti da una di lui operazione, non è cosa dell' arte. Un effetto puramente divisato, ma che derivi per una combinazione di cose non prodotta dall' opera effettiva dei poteri di chi la divisò, non è cosa di arte, ma un accordo puramente accidentale. L' arte esige essenzialmente l' *imputazione* di un effetto (§ 2, 21, 22) alla

potenza che si considera come cagione efficiente. Finalmente un effetto divisato, tentato, ma che non riesca secondo l'intenzione, lungi dal verificare il *possesso dell' arte*, anzi lo smentisce (§ 7, 8, 21, 21).

È dunque evidente che le tre condizioni di cui parlo, sono essenziali all' *effezione* dell' arte.

§ 35. *Risultati per definir propriamente l'arte. Doppia definizione dell' arte, cioè come fatto e come potenza.*

Havvi dunque nell' esistenza dell' arte una *vera unità* e cospirazione di azioni, per la quale il di lei concetto acquista un carattere *proprio* e, dirò così, personale al pari della personalità logica di qualunque altra cosa esistente in natura.

L'esistenza reale d'una data opera a *norma* della intenzione o del fine ordinario e naturale di lei, forma il frutto e il nodo di questa unità, ossia meglio forma l'essenza stessa *del fatto* intiero dell' arte ridotta in esercizio. La esistenza e l'*azione* dei mezzi convenienti fatta *in guisa* di verificare quest' opera, comunica una *unità di direzione*, un ordine così inflessibile ed unico di tendenza agli atti esecutivi dell' uomo rivolto ad eseguire una cosa, che è impossibile variarne le determinazioni senza rimaner frustrati dell' effetto. Questa costituisce l' essenza del *processo dell' arte* che appellasi magistero, ossia il fatto dell' arte generante l' effetto. « Lo *spirito* del magistero « consiste in questa unica tendenza dell' opera dell' uomo, « in quanto è indispensabile ed efficace ad effettuare un « intento divisato, il quale per sè stesso giusta il corso « ordinario della natura non diretta dall' uomo, o non « avrebbe mai esistito, o non avrebbe esistito nelle date « circostanze. »

« L'esercizio della attività umana, in quanto dispone « con precognizione i suoi atti e le cose che ne di-

« pendono, con quell' *unica tendenza* la quale è valevole « a produrre pienamente un effetto *divisato*, il quale « dalla natura non diretta dall'uomo non sarebbe stato « prodotto almeno in quella maniera con cui nasce dal« l'opera dell'uomo » costituirà dunque propriamente l'esercizio, ossia l'*effezione* reale dell'arte umana.

L'essenza dell'arte consiste nel *fare*, come quella della scienza consiste nel conoscere. Nel fare si distingue *atto* e *potenza*, fatto e capacità. Si può dunque definire l'arte come *potenza* e come *fatto*. La definizione dell'arte come *fatto* consisterà nell'esercizio dell'attività umana nel modo ora indicato. La definizione dell'arte come *potenza* consisterà nella *facoltà* di eseguire il fatto stesso ora descritto. Ogni potenza speciale vien caratterizzata dal genere degli atti che le vengono attribuiti. Questo coincide colla definizione già sopra allegata.

§ 36. *Come si debbano riguardare le regole dell'arte. Esame di una definizione di Condillac.*

Da ciò risulta che le regole non costituiscono l'arte di *fatto*, ma una guida per effettuar l'arte. Fino a che non sono conosciute, non sono nulla per l'uomo. Ma la loro cognizione non è che un sussidio di una parte del potere che crea l'arte, vale a dire « un mezzo in « forza del quale la *intelligenza* che è primieramente ne« cessaria ad effettuare l'arte di fatto, rendesi capace a « procedere *giusta l'ordine* necessario per produrre l'effetto « divisato. » Esse sono un sussidio della potenza conoscitiva che forma parte della potenza morale operativa dell'uomo (§ 20). L'espressione, l'esposizione delle regole può formare una *descrizione* del *magistero* dell'arte, e rappresentare allo spirito umano il fatto per il quale l'uomo giunge a produrre un'opera ed un effetto divisato. Ma l'espressione e l'esposizione riportate all'effet-

tiva *operazione*, la quale costituisce il *fatto reale* dell'arte, non formano che una mera norma, una guida, un sussidio della cognizione. Se esse non operano se non che *nella cognizione* e mercè la cognizione, esse dunque non formano realmente il magistero ma la sola *notizia* del magistero. Il reale magistero non consiste nella *notizia*, ma nell' opera.

Questo schiarimento era necessario perchè qualche filosofo stimabile ha confuso l' arte colla collezione delle regole, in guisa che ha definito l' arte « la collezione « delle regole di cui abbisogniamo per imparare a fare « una cosa qualunque (1). » Non l' arte, ma la *notizia* del magistero dell' arte può consistere nella cognizione del complesso delle regole di cui abbisogniamo a fare una cosa qualunque. L' *arte* in quanto può *esistere* in *natura*, e produrre i suoi principali effetti riducesi ad *agire* in una maniera conforme alle regole. E siccome non si può agire in una maniera conforme senza conoscere, così l' arte consisterebbe nella cognizione e nella applicazione delle regole valevoli a produrre un dato effetto.

Definire una cosa di fatto consiste nell' esprimere i caratteri reali, coi quali si può concepire che possa esistere in natura. Definire *in generale* una cosa di fatto consiste nell' esprimere i caratteri, ossia gli attributi *comuni*, coi quali noi concepiamo che esister possa veramente in natura. L'esistenza dell' arte, il magistero dell' arte, le opere dell' arte sono fatti reali. Le definizioni loro pertanto, siano speciali, siano generali, devono esprimere i caratteri o speciali o generali, con cui giudichiamo che veramente *esister possano* in natura.

(1) Condillac, *Cours d'études*, tom. 2 *De l'art d'écrire*, liv. 4, chap. 5, pag. 329.

§ 37. *Idea dell'arte relativamente al contemplatore, all'operatore, all' addottrinato, all'espositore.*

I fatti e le ambiguità che sono nate nel parlar dell'arte, derivarono dal non aver ben distinto ed avvertito il diverso giuoco che fa la prospettiva dell' arte contemplata nelle diverse posizioni, e dal non avere distinto come si debba concepire l'idea dell' arte nel contemplatore, nell' operatore, nell' addottrinato, nell' espositore, e finalmente nell' operatore.

L'idea dell' arte in generale, o quella di un' arte particolare nel mero *contemplatore* altro non è che una storia, ossia la notizia storica di un fatto, simile a quella che egli acquista nel considerare i lavori d'uno sciame d'api o di una famiglia di castori. Questa storia ridotta alla sua espressione più *generale* e ristretta, forma la definizione *dell' arte.*

L'idea dell' arte nell' *operatore* è del pari una storia, ma in lui forma solamente un sussidio dell'opera: in lui *come operatore* non forma che parte dell'arte stessa di cui egli ha in mente la storia, e quindi riesce parte del fatto stesso storico di cui ha notizia.

L'idea dell' arte nell' addottrinato non ancor operante, o rimane pura storia se non opera; o diviene un *incamminamento* primo ad operare, se pensa di eseguir l'arte.

L'idea dell' arte nell'espositore non è che la *narrazione* d'una storia. I precetti sono parte d' una storia dedotti in legge, e nulla più.

§ 38. *Della sfera* estrinseca *dell' arte in paragone di quella della scienza.*

Molte altre cose dir potrei circa la *natura* dell' arte in generale, come, per esempio, della differenza che passa tra l'arte e la disciplina, tra l' arte e il tirocinio, fra

l' arte e la teoria pratica; ma ciò bastar deve circa la prima parte del soggetto del presente capo (§ 1). Una sola osservazione aggiungerò qui appartenente all'arte in generale. L' essenza dell' arte consiste nel *fare*. Questo fare riducesi a dirigere le forze della natura colle forze dell' uomo. Se noi riguardiamo al soggetto *diretto* ed intrinseco dell'arte, cioè l' essere umano nel quale agisce la forza libera dell'uomo, e riguardiamo anche l' oggetto delle cognizioni di lui, vale a dire il di lui spirito, entro il quale noi vediamo e conosciamo tutto, la sfera dell'arte è tanto grande quanto quella della scienza. Ma se poniamo mente al rispettivo oggetto *esterno*, noi veggiamo che la cognizione si *estende* infinitamente più che la potenza operativa dell' uomo: e che però l' oggetto della scienza è infinitamente più vasto di quello dell' arte. Colla cognizione abbracciamo la terra, i cieli, gli abissi, ci facciamo coetanei ai nostri antenati, ai posteri, e viviamo in quei luoghi ai quali non fummo e non siamo presenti, dovechè coll' *arte* non operiamo che sulle cose che sono a nostro contatto, e sulle quali colle nostre forze possiamo predominare.

CAPO IX.

Conseguenze per formare un Prospetto Enciclopedico delle arti.

§ 1. *Oggetto di questo capo.*

L'oggetto di quanto segue riguarda la maniera di distinguere coi *caratteri competenti* ciascuna arte particolare da ogni altra, onde formare almeno una *partizione* ad uso di un Prospetto Enciclopedico.

§ 2. *Come si debba denominare, definire e distinguere ogni arte particolare.*

Senza molta fatica si comprende che se l'essenza dell'arte consiste nel fare, ciascun'arte si distingue da ogni altra, non pel soggetto materiale sul quale opera, ma bensì per l'*effetto* proprio che essa produce, e per la maniera colla quale opera nel produrlo. Non è possibile senza cadere in confusione ed incongruenze, usare di un metodo diverso. Diffatti se su di uno stesso oggetto materiale si esercitano moltissime arti disparatissime, egli è chiaro che volendo distinguere e denominare le arti giusta la *qualità* dell' oggetto materiale, non si distinguerebbe mai realmente *un' arte dall' altra*. Questo è abbastanza riconosciuto per non dover soffrir controversia. Infatti dicesi arte *di pensare*, arte di *dipingere*, arte di *tingere*, arte di *tessere*, arte d'*incidere*. Se poi l'arte si esercita su *diversi oggetti*, e che al variar di oggetto debba pur variare il magistero, essa viene indicata con un connotato più speciale, e l'aggiunta dell'*effetto speciale* e dell'oggetto reale rende più particolare l' indicazione.

È ben vero, che, siccome in natura non esistono che arti particolari e magisteri concreti, così l'arte *astratta e generica* esprime in sostanza l'effetto che si produce *sopra oggetti* particolari; talchè per esempio l'arte d'incidere nominata in generale esprime l'incidere in legno, in pietra, in metallo; ma non per questo l'idea predominante che connota l'arte, lascia di essere l'*azione*, l'effetto che la mano dell'uomo produce nelle cose medesime. Nel caratterizzare e classificare pertanto le *arti* conviene avere in considerazione quest'azione, questo effetto, ossia il *magistero* e *l'intento dell'arte*. Questo si può dire oggetto tecnico.

La prima regola pertanto di ragione dimostrata dall'essenza stessa delle cose nel *denominare, definire* e *distinguere* ogni arte particolare, sarà di definirla e distinguerla dal di lei *oggetto tecnico* (1).

§ 3. *Vantaggi di questa pratica per la cognizione del nesso e dei soccorsi che le scienze e le arti si prestano.*

La retta maniera di far uso dell'oggetto tecnico nelle denominazioni dell'arte e nelle loro classificazioni, non solamente esibirà una specie di modello d'imitazione anche per le scienze, le quali, come si è veduto, debbono essere denominate e classificate giusta il loro *oggetto logico;* ma eziandio contribuirà a dar lume al nesso *vicendevole* fra le *scienze* e le *arti*, e ad indicare i soccorsi che l'una e l'altra si prestano, e la *maniera* colla quale si danno mano. Io credo di più che sarà sempre *impossibile* il tessere la sola genealogia delle scienze, se

(1) A malgrado dell'evidenza di queste osservazioni vedesi nel sistema figurato delle scienze e delle arti premesso all'Enciclopedia francese praticato il contrario senz'altra ragione che la volontà di seguir Bacone.

non si prendono in considerazione i rapporti d'influenza che in ciò hanno le arti; e se prima di tutto non si vegga come le scienze abbiano potuto generare le arti. In tutto il magistero dello sviluppamento dello spirito umano havvi una vicendevolezza così intima, inseparabile e perpetua fra la cognizione e la potenza, fra la scienza e l'arte, che egli sarà sempre impossibile il formarci una vera idea delle operazioni e delle leggi dell'una senza pure intramettervi la considerazione delle operazioni e delle leggi dell'altra. Io non parlo solamente dell'azione immediata e troppo nota dell'arte di attendere e delle operazioni di lei a pro della scienza. Io parlo eziandio delle arti stesse *fisiche* e *meccaniche*. Un esempio lo abbiamo nell'*astronomia*. L'arte di fare, di adattare e di usare i quadranti; l'arte di adattare e di usare i telescopj e tutti i congegni dei loro movimenti, per secondare il movimento dei pianeti; quella di costruire e di usare le diverse macchine che segnano minutamente ed esattamente il tempo; quelle che variamente servono a determinare i luoghi reali dei pianeti, non sono forse altrettante arti fisiche le quali direttamente servono ad una sola scienza? Ora queste stesse arti quante altre non ne ricercano, e quante invenzioni di altre antecedenti arti non suppongono? Non è difficile il determinarle, perchè un esame intuitivo delle materie e dei lavori che cadono sotto ai sensi, è più agevole a farsi che l'esame di quelle cose che convien atteggiare colla sola fantasia, e rilevare a forza di meditazione.

§ 4. *Distinzione sintetica delle diverse arti speciali relativa all' oggetto tecnico comune dell' arte generale.*

Abbiamo veduto che l'oggetto tecnico risulta in ragione composta dell'*intento* e del *magistero* dell'arte.

Ma un intento ed un magistero possono essere espressi in una maniera astratta e generale relativa alla idea

astratta e generale delle qualità e delle maniere di accomodare le cose della natura. Ne sia d'esempio il *colore*, la configurazione, la duttilità, la frangibilità, l'*accozzamento*, il *legamento* d'un corpo con l'altro. E tutte queste idee sono veramente *astratte* e *generali*. E queste idee possono esprimere pure l'*intento* d'un'arte, ed entrano pur anche ad esprimere il magistero. Ora a proporzione che sotto il concetto della loro generalità possono racchiudere una maggiore o minor serie di categorie, e di diramazioni speciali di effetti e di magisteri, esse racchiudono pure virtualmente un prospetto più o meno esteso *di arti*.

Affine di procedere con discernimento nel determinare e disporre gli oggetti di questo prospetto, convien ritenere che se l'oggetto tecnico viene determinato dall'*unione* solidale dell'*effetto* e del *magistero*; e se la denominazione dell'arte deve variare a norma delle varietà di siffatto oggetto: la denominazione dell'arte dovrà variare tanto se varia l'*effetto solo* o il *magistero solo*, quanto se variano amendue *unitamente*.

Se però ritenuto l'*istesso effetto* generale varia solamente il magistero nel produrre i vari *effetti speciali*, in tal caso non avremo che varie specie d'uno *stesso genere* di arti, ossia molte arti speciali della stessa arte generica, perchè veramente il *caratteristico* capitale dell'arte consiste nella specie dell'opera o dell'effetto che essa produce (§ 9). Per lo contrario se varia il *genere* dell'*effetto*, ancorchè fosse per ipotesi possibile che non dovesse variare il magistero, la *denominazione generica dell'arte* viene variata assolutamente. Tutto questo è una conseguenza ovvia della teoria premessa.

Aggiungiamo un esempio. L'idea di *colore* è per sè astratta e generale. L'arte di *colorare* si riferisce a questa idea. Ma quest'arte la quale annunciata nella massima sua generalità si potrebbe porre fra le più univer-

sali, racchiude più classi o generi di altre arti entro una medesima denominazione. Le due principali sono quelle di colorare colla semplice diffusione ed apposizione d'una materia alla superficie di un oggetto, come quella che si fa ad olio, a gomma, a resina, a colla, a fuoco. E l'altra si fa con un magistero chimico e mercè le affinità, dirò così, molecolari, come nell'arte *tintoria*. La prima maniera si esprime colla parola *dipingere*, la seconda colla parola *tingere*.

La differenza minima del magistero in questi casi fa nascere due *generi* subalterni della medesima arte generale di *colorare*, la quale dall'effetto comune ritiene un nome comune.

Limitando le nostre osservazioni ad uno di questi *generi*, se per esempio l'arte di tinger *lane* esige un diverso *magistero* da quello di tinger *tela*, di tinger piume, di tinger seta, carta, pelli: si avrà un fondamento onde distinguer varie *specie* subalterne della stessa *arte tintoria* a proporzione del diverso magistero richiesto dalla natura delle diverse *materie* date a tingere. Qui il nome della materia non si prende per fare una *enumerazione* degli oggetti diversi sui quali si può esercitare l'arte tintoria, ma bensì per indicare la necessaria diversità dei *processi*, i quali è d'uopo usare nella loro tintura. Se in tutti questi oggetti si potesse usare uno *stesso magistero*, sarebbe disacconcio in un prospetto di arti fare un ammasso di enumerazioni le quali non indicherebbero veruna varietà nell'oggetto tecnico, e solamente direbbero ch'egli è *possibile* di tingere questi ed altri molti oggetti con uno stesso magistero. Ecco in qual guisa si può far menzione dell'*oggetto materiale* dell'arte in un prospetto classificato.

Procediamo oltre. Restringendoci ad un solo oggetto materiale, come per esempio alla lana, egli è ben naturale che col variar *del colore* dovremo molte volte o

forse sempre variare il *magistero* dell'arte, contuttochè il soggetto materiale sia il medesimo. Ecco pertanto una *nuova partizione* più speciale a norma dei *diversi colori*. Così si dirà arte di tingere la lana in verde, giallo, rosso. Restringendoci ancor più, cioè ad un *color solo*, come per esempio al rosso, se v'ha duopo d'un magistero particolarissimo a comunicare alla lana gradazioni diverse dello stesso colore, come per esempio di porpora, di vino, di rosa, nasce una ramificazione specialissima della medesima arte. Quindi alla rubrica di tingere la lana in *rosso* si aggiungerà in porpora, in rosa, in vino.

§ 5. *Riflessioni sulla distribuzione antecedente.*

Riflettendo su questo esempio noi veggiamo primieramente che dappertutto l'*oggetto tecnico* è quello che determina le denominazioni e le partizioni delle arti. Se l'oggetto materiale viene mentovato, ciò non avviene se non che sussidiariamente, cioè per connotare più specialmente l'intervento d'un *oggetto tecnico* speciale.

Noi vediamo in secondo luogo che le partizioni e le diramazioni serbano quella *unità* di derivazione e quell'ordine logico di *somiglianza* che è proprio delle nozioni generali, la veduta delle quali si va verificando in tutte le specie e gl'individui che vengono espressi nella denominazione comune.

In terzo luogo è chiaro che qui la partizione altro non è che una rappresentazione graduata di *somiglianze* e di *differenze* dell'oggetto tecnico ridotte ad unità; ma non esprime il *nesso* e l'*ordine* costituente l'oggetto *logico* della scienza riguardante le arti. La partizione e la definizione riguarda qui una parte sola dello stato e delle forme delle arti, anzichè la dipendenza necessaria che le une hanno dalle altre, giusta almeno la potenza di esercitarle. Questa dipendenza è per sè cosa

reale e necessaria determinata dallo stato fisico dell'uomo, e dai di lui rapporti colla natura. Chi non vede per esempio che prima di tagliar pietre ed alberi vi debbono essere strumenti atti a tagliare? Ora l'invenzione di questi strumenti suppone per esempio l'arte di fondere i metalli. Ma prima è d'uopo fare altre osservazioni.

§ 6. *Ricerche sulla possibilità di ridurre le arti a certe denominazioni capitali e ordinarle in un prospetto enciclopedico.*

L'oggetto di un prospetto enciclopedico consiste nel presentare tutta l'immensa collezione delle scienze e delle arti nel più piccolo spazio possibile e giusta il miglior ordine: sì le une che le altre debbono essere disposte in guisa che ad un tempo stesso ed esprimano in generale lo stato dello scibile, e riescano adattate alla corta comprensione umana, non solamente colla moderata estensione dei punti che presentano, quanto con un ordine di successione il quale giovi alla memoria a scorrere spontaneamente da uno in un altro titolo con bene assortite affinità.

Ma varie ed estese sono le scienze e le arti. Dunque è evidente che alla prima condizione di un prospetto enciclopedico non si potrà soddisfare, se non che presentando i soli punti di vista *capitali*, e dirò quasi le famiglie più generali delle scienze e delle arti medesime.

Ma parlando in particolare delle arti, come ciò si potrà eseguire? Questa domanda si risolve in un'altra. Havvi mezzo alcuno per richiamare a certe primarie divisioni tutto il corredo delle arti umane?

Dopo ciò rimane l'altra ricerca, come si può disporle in una guisa acconcia a soddisfare alle rammentate condizioni necessarie ad un prospetto enciclopedico?

§ 7. *Nozioni direttrici della prima ricerca.*
Prima divisione delle arti in interne ed esterne.

Esaminiamo la prima ricerca. Fu detto più volte che la sostanza di qualunque arte consiste nel dirigere con intenzione le forze della natura colle forze dell'uomo a produrre un effetto divisato. Ma l'uomo non può agire che *dentro* di sè o *fuori* di sè. Operando dentro di sè agisce realmente con un ritorno delle forze del proprio spirito nel proprio individuo fisico-morale. Operando fuori di sè agisce colla forza del suo spirito e del suo corpo insieme su gli oggetti che lo circondano, fra i quali sono anche i di lui simili.

Due classi adunque di arti possono esistere. La prima appellar si può *psicologica* o interna, il cui principio attivo è propriamente l'*attenzione*. L'oggetto sul quale esercita il suo dominio è l'interno dell'uomo. — La seconda poi si può denominare classe delle arti *fisico-morali*, il cui principio si è la stessa attenzione, più la forza motrice dell'uomo. L'oggetto sul quale ella si esercita è la natura fisica esterna, nella quale si comprende l'esterno degli uomini.

Si potrebbe assegnare una terza *classe* di arti, la quale potrebbe meritare il nome di classe delle arti *miste*. E questa consiste in quel complesso di mezzi e di magisteri, coi quali mediante l'azione *esterna* di un uomo si produce qualche effetto sull'interno altrui. In questo primeggia l'arte di comunicare in qualunque maniera i nostri pensieri agli altri uomini, sia colla parola, sia collo scritto, colla pittura, cogli emblemi, coi segni tutti sia naturali, sia d'instituzione. A questa classe si riferiscono tutte le emozioni dilettevoli o penose, le quali col mezzo delle parole, o di altri segni esterni eccitiamo nell'interno altrui. L'arte della istruzione, della eloquenza, delle leggi, delle disposizioni politiche non coat-

tive con forze fisiche, formano parte di questa classe. Le chiamo arti *miste*, perchè l'oggetto, nel quale producono l'effetto essendo l'interno dell'uomo, e l'effetto stesso essendo *morale*, per questa parte appartengono alle arti interne. Ma considerando che il *magistero* col quale tutto quanto si eseguisce è puramente esterno, perchè fra uomo e uomo non può esistere che un commercio fisico, così per questa parte appartengono alle arti esterne. Ora siccome la natura dell'arte è in ragion composta dell'*effetto* e del *magistero*, e siccome ogni arte deve essere definita dall'oggetto tecnico (§ 2, 3 di questo capo), così a ragione questa classe di arti merita il nome di *classe mista*. Ecco la prima e massima divisione della massa delle arti.

§ 8. *Nozioni relative al catalogo filosofico ed all'ordine enciclopedico delle arti esterne. — Loro classi preparatorie e generali.*

Non mi pare cosa difficile l'ordinare convenientemente il prospetto delle arti sì interne che miste, le quali hanno per oggetto la parte razionale e sentimentale dell'uomo. Più intralciato diviene l'affare per le arti fisiche ossia esterne, sì per ridurle ad alcuni capi *generali* e sì per armonizzarne il prospetto a dovere. Prima dunque di porre la mano all'opera è d'uopo che l'estensore di un prospetto enciclopedico faccia le seguenti osservazioni:

1.° L'uomo operando fuori di sè ha bisogno di aumentare la propria potenza, e di aggiungere, dirò così, braccia e mani a quelle di cui lo fornì la natura.

2.° L'uomo operando fuori di sè non può agire che sulle cose di questa terra le quali sono in contatto con lui, e quelle prima estrae e prepara per farle soggetto di moltiplici e disparate arti.

Da queste due considerazioni pertanto nasce una preparatoria classificazione delle arti esterne o fisiche. La prima classe dir si potrebbe delle arti *eminenti* ossia primitive, e la seconda delle *derivative*. Le prime riguardano tanto la creazione della potenza artificiale quanto la preparazione delle *materie* che servono a più arti diverse. Questa prima classe è in certa guisa eclettica. Lo scalpello, la scure, la leva, il martello, le scale, i ponti, e simili cose servono a infinite arti diverse, le quali non è possibile ridurre ad un sol genere. Ecco un genere di potenza artificiale comune a molte arti. Le pietre, le terre, i legni, i metalli, i vegetabili servono di *oggetto* ad infiniti usi ed a variatissime arti. È chiaro che questa classe risguarda direttamente l'*oggetto* sul quale operano le arti e la potenza operatrice dell' uomo.

§ 9. *Nozioni direttrici per ridurre a piccolo numero di classi le varie arti speciali.*

Rimane a vedere come compendiare si possa la massa delle arti speciali. Il carattere predominante e primario costituente l'oggetto *tecnico* si è l'*effetto* che l'uomo può produrre sulle cose esterne. Ora per formare un prospetto enciclopedico è d'uopo ridurre tutti questi *effetti* a certe classi *capitali*. Ma come riuscire a fronte di migliaja di effetti che si possono produrre? Ecco una ricerca alla quale non fu posto mente, ed a cui conviene soddisfare prima di pensare alla distribuzione delle arti speciali. La moltitudine delle famiglie delle arti ha spaventato fino a qui gli enciclopedisti, i quali credettero che per formare un prospetto enciclopedico sia d'uopo tesserne una enumerazione individuale. Ma la cosa non è così. I varj oggetti tecnici delle arti si possono ridurre ad un certo numero di idee più generali. Essi servono come di radici, all'ajuto delle

quali le diverse arti vengono ristrette ad un determinato numero di *titoli*, quale appunto conviene ad un albero enciclopedico. L'uomo non può che dirigere le forze esistenti delle cose ed operare sulle qualità secondarie. Tutti gli effetti ch'ei può produrre non possono aumentar la specie di quelli che in generale si conoscono in natura; ed anzi con un magistero più grossolano egli sta infinitamente al di sotto della natura. Parliamo più al proposito del nostro argomento. Le qualità comuni e le forze apparenti dei corpi si possono ridurre ad un definito numero di titoli. Estensione, figura, solidità, durezza, mollezza, colore, sapore, odore, suono, caldo, freddo, forze di attrazione, di repulsione, di espansione, ecco oggetti noti, il catalogo dei quali è definito. Ora l'effetto delle arti tutte esterne, ossia l'oggetto tecnico delle arti non può eccedere il numero di queste qualità comuni. Così esse si ridurranno, per esempio, a togliere una data figura, o darne un'altra, a togliere un dato colore o comunicarne un altro. Ora riguarderanno la coesione dei corpi coll'ammollire, indurire, fondere, triturare. Talvolta affetteranno gl'*ingredienti* dei corpi stessi coll'estrarre, mescolare, talvolta eziandio sulla connessione e località dei corpi intieri per congiungerli, disgiungerli, traslocarli, e talora avranno per oggetto le *forze* naturali. In breve tutti gli effetti che l'umana potenza può produrre sui corpi si possono compendiare sotto certe classi generali e determinate dalle qualità *sensibili* dei corpi. Il titolo di queste classi in quanto vien riferito alle azioni della potenza umana, formerà quelli delle classi generali delle arti. Se il caratteristico primario dell'arte sta nell'effetto che essa produce, è chiaro che la massa delle arti verrà così compendiata con vera ed universal legge filosofica senza tema di gravi ommissioni.

§ 10. *Nozioni direttrici per distribuire e suddividere i titoli delle arti esterne giusta il miglior ordine naturale.*

Formata questa compilazione metafisica dei *titoli* principali delle arti concrete, si passa ad un'altra osservazione. Dopo la fabbricazione degli strumenti e la preparazione delle materie primitive e comuni, molte arti si esercitano in una maniera indipendente le une dalle altre. Il catalogo quindi massimo e metafisico loro è forza che venga ridotto ad una enumerazione, come fu osservato parlando delle scienze, nelle quali la cognizione di certi fatti si trova per rapporto a noi indipendente da certi altri. Laonde nel prospetto enciclopedico dopo le arti relative all'aumento della potenza e alla preparazione delle materie comuni, non si potrà evitare di distribuire le arti particolari in certi titoli generali disposti in una medesima linea, e dirò quasi paralelli gli uni agli altri.

Dopo di ciò nascono le *ramificazioni* dei titoli generali e speciali giusta la norma sopra assegnata (§ 3, 4 di questo capo).

§ 11. *Dei nessi e dei sussidj scambievoli delle scienze e delle arti.*

Tutto questo riguarda l'organizzazione logica, dirò così, dei corpi tutti delle arti. Ma dopo di avere delineato questo prospetto organico, rimane l'esposizione ossia il prospetto dei sussidj e dell'azione e riazione che passa fra le scienze e le arti, e le arti stesse le une verso le altre. In questo sistema consiste la vita, dirò così, del mondo fisico-morale. Dalla cognizione di questa vicendevole influenza dipende primariamente la potenza di far progredire tanto le une quanto le altre. Ma impossibile sarebbe di racchiudere entro d'un solo pro-

spetto tanto la forma della organizzazione logica, quanto il sistema della scambievole influenza ed azione.

È dunque mestieri far succedere una serie di carte ossia di prospetti particolari, nei quali colla maggior brevità possibile vengano segnate queste azioni e riazioni, questi soccorsi e vincoli fra le scienze e le arti, e le arti scambievolmente. L'ordine col quale debbono essere disposti questi prospetti particolari deve essere quel medesimo, col quale i titoli loro giacciono nel prospetto generale. Per quella ragione sarebbe acconcio porre in fronte sì a' titoli generali esistenti, dirò così, nel mappamondo universale, che a quelli dei prospetti particolari una serie di numeri identici e corrispondenti.

In ogni prospetto particolare poi si potrebbero segnare appiedi agli articoli o trattati concernenti i vincoli, la dipendenza e l'influenza di quel titolo particolare.

§ 12. *Conclusione di questo capo.*

Questo basti circa l'argomento dell'ordine enciclopedico delle scienze e delle arti ad uso dei filosofi. Si troverà forse che giusta la competenza di un trattato preliminare di pubblico diritto, soverchiamente io mi sono trattenuto su questo argomento. Ma siccome l'esposizione diretta della scienza e dell'arte sociale deve camminare spedita, e dobbiamo supporre la notizia dei diversi fini, ossia dello stesso scopo diviso in più fini prossimi, per non occuparci che della teoria dei *mezzi* più vicini alla pratica: così l'ufficio di questo trattato preliminare si è quello di stabilire questi *fini primarj* e di provarne la *necessità* ossia il dovere e il diritto. Ora il fine dell'istruzione pubblica essendo indivisibile da quello della conservazione, io mi son creduto in dovere, posta l'assoluta mancanza di una norma necessaria sì per i legislatori che per gli istruttori in

un argomento così importante, di accennare le nozioni direttrici valevoli a condurre alla formazione dell'indicato prospetto enciclopedico. Per ora non si vede che un tenuissimo aspetto della di lui importanza. Allorchè tratteremo del diritto politico e dell'arte sociale in particolare, si manifesteranno i moltiplici rapporti, i quali lo rendono interessante nella legislazione d'una società incivilita.

INDICE DEI CAPI

PARTE QUARTA

Come, quando, in quali materie e fino a qual segno il giudicio concorde di molti s' abbia a tenere per un criterio di verità.

SEZIONE PRIMA

Preliminari e generali teorie.

SEZIONE SECONDA

Esame delle questioni proposte nel Capo IV della Sezione precedente.

SEZIONE TERZA

Su quali materie i giudicj del Pubblico possano o non possano essere riguardati per un criterio di verità.

DEGLI ENTI MORALI

PARTE PRIMA

Punto di vista universale.

PARTE SECONDA

Punto di vista generale e proprio dell'ordine attivo dei viventi.

Quest' Edizione, pubblicata per cura di G. Ferrari e di C. Cattaneo, sarà composta di circa 5 volumi in 8.°, ed il formato essendo simile alla Collezione delle Opere di Romagnosi pubblicata dal sig. Piatti, si potrà quindi considerare come un'aggiunta a quella Raccolta.

Il prezzo è fissato a cent. 18 austr. per ogni foglio di stampa; il ritratto dell'Autore, posto in principio del tomo primo, la legatura e la copertura si danno *gratis*.

Le spese di porto sono a carico de' signori Associati.

Le associazioni si ricevono in Milano da Angelo Castelli, contrada di S. Radegonda, N.° 989, a spese del quale esce l'Edizione, e presso la Tipografia Fanfani, contrada de' Due-Muri, N.° 1035, e nelle altre città dai principali Libraj.

NB. Il Primo volume della Collezione, che conterrà la Vita dell'Autore ed alcuni frammenti di altre sue Opere, si darà in ultimo.

Volendosi inserire nel primo volume che si pubblicherà l'Elenco de' signori Associati, sono essi pregati d'indicare i loro nomi e titoli alle persone presso cui si sono inscritti o al proprietario dell'Edizione Angelo Castelli.

PREZZO

Fogli 24 1/4 a cent. 18 austr. Lir. 4 37
pari a ital. » 3 80